الجمهورية الجزائرية الديمقراطية والشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ببوزريعة

قسم الفلسفة

أطروحة لنيل الدكتوراه في الفلسفة

فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين ، ومفهوم الديمقراطية ، لـدى اليونانيين والــرومانيين .

دراسة تحليلية مقارنة

الطالب :
مسعود طيـبي

إشراف :
د/ عبد الله شريط

جـــامعة الجزائر في: 04 -12 -1425 هـ / الموافق لـ 15 جانفي 2005 .

شكر وتقدير ...

لا يفوتني بهذه المناسبة ، إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل ، والتقدير العظيم ، إلى الأستاذ الكبير والعلامة الجليل ، رمز الفلسفة ، في الجزائر عامة ، الدكتور عبد الله شريط الذي تفضل (حضرته) مشكوراً ، بالإشراف على هذا العمل المتواضع ، ولم يتوانَ لحظة ، في توجيهي وتنوير تصوراتي ، طوال المدة التي أنجزت فيها هذا العمل ، فخير جزاء له هو جزاء الله . ورد في القرآن الكريم على ألسِنة الأنبياء والرسل قوله تعالى :

"وما أسئَلكُم علَيهِ مِن أجرٍ إن أجرِيَ إلا علَى رب ٱلْعالَمِين ". **(سورة الشعراء) .**

باسم الله الرحمن الرحيم

مقـدمـــة

إن مثل هذه الموضوعات التي تتعلق بمفهوم الجماعية في الحكم عند المـسلمين وبفكـرة الديمقراطية على مستوى النظم والفلسفة السياسية لدى اليونانيين والرومانيين ، رغم أ ـا تعتـبر كموروث إنساني ؛ فكري وحضاري قديم ، الأفضل له كما يرى الـبعض أن يحـبس في أدراج المتاحف و بين جدرا ا ، فهي في نظر البعض الآخر من الموضوعات الخالدة التي لا تعرف الزوال أو الانقراض ، ولا يكف نشاطها ما دامت هناك مجتمعات سياسية ، لا تخلو الحياة فيها من صراع وانفصام بين من يحكم ويأمر ومن يخضع ويطيع .

لقد عرفت ا تمعات الإنسانية منذ القدم وإلى اليوم ، ألوانا وأنواعا شـتى مـن الـنظم السياسية المستبدة ، كالنظام الملكي ، والنظام التيوقراطي ، وحكم الأشراف ، وأربـاب المـال ، والطغاة ، والحكم العسكري ، وربما قبلها جميعاً ، الحكم القبلي ،كما هي حال العرب في الجاهلية قبل الإسلام ، لكنها باءت جميعا بالفشل الذريع ، لأ ا لم تضمن لنفسها رضا الخاضعين لسلطتها ، وبالتالي لم تحقق الوئام والأمن والاستقرار لنفسها ولغيرها ، ورغم أن منها ما يبدو في ظـاهره حكما مستقرا كالحكم الملكي مثلاً ، الذي لا يزال يفرض نفسه إلى اليوم ، لكنه حيث لا تـزال الشعوب المقهورة نائمة ، وحيث لا يزال السيد العاهل أو الملك يحسن آليات وأسـاليب التنـويم الجماعي .

إن هذه الأنواع من الحكم قائمة على أساس الرغبة الشخصية وأنانية الفرد اللامحـدودة ، غايات قاد ا تحقيق الميول العاتية ، وإشباع الـ وات والشهوات العارمة ، التي لا تخضع سلوكات أصحا ا لمبادئ العقل وللقيم الإنسانية الرفيعة ، إ ا الظلام الدامس ، والطاعون القاتل الـذي لا

ينفع معه دواء ، وإ ا الفيضان الجارف الذي يجرف معه كل شيء ، فلا يميز بين الأخضر واليابس ، أو بين الصالح والطالح . والحاكم في مثل هذه الألوان والأنواع المختلفة من الحكم ، لا يتنـازل عن أنانيته ، ولا يتخلى عن ذاتيته لصالح عقله ، حتى تتضح له رؤية الحقيقة الموضوعية ، التي يبدو من خلالها أن أصل امتلاك السلطة ، وقيام الدولة في طبيعته عقد ، فوض على إثره الحاكم لتنفيـذ الأحكام التي يقرها من فوضوه لذلك ، ولا يحق له الانفراد بالسلطة وتقديم المصلحة الخاصة على المصلحة العامة التي تتحقق بموجبها مصالح جميع الأفراد .

ولا يكون هذا إلا إذا كانت السيادة لجميع المواطنين ، وإلا إذا كانت السلطة الـسياسية نابعة من الإرادة العامة للأمة ، ومعبرة عن طموحات أفرادها التي لا تخرج عن نطـاق العقـل أو الشرع أو الاثنين معاً . ويقتضي هذا أن يكون الحكم بالضرورة حكما جماعيا على النمط الـذي تسير عليه الديمقراطية الصحيحة ، أو على النمط الذي يسير عليه مفهوم السياسة الشرعية والحكم الجماعي عند المسلمين .

إن الباحث في العلوم الإنسانية يختلف تماماً عن الباحث في العلوم الطبيعية ، وإن استطاع هذا الأخير التخلي عن ذاتيته لصالح موضوعه ، فإن الأول لا يمكنه ذلك أبداً ، لأن الأحاسـيس الذاتية شرط من الشروط الأساسية للبحث لديه ، فما عساه أن يكون الباحث في العلوم الإنسانية إذا كانت ذاته من ذوات الدم البارد ، لا تعاني ما تعانيه الإنسانية ، ولا تحس في باطنـها ولا في ظاهرها هموم مجتمعه وأمته والإنسانية جمعاء ، ولا يحاول تحليل وفهم مشكلا م والوقوف علـى أسبا ا ، ومحاولة إيجاد الحلول لها .

إن الذات التي تبدو من خلال هذا البحث ، و بحكم تخصصها في العلوم الإنـسانية وفي الفلسفة بالذات ، قد عاشت ولا تزال تعيش ، بكل ما تمتلك من إحساس رهيـف يـسري في أعماق وجدا ا وعلى مستوى وعيها ، الأحداث الدامية التي تعيشها الأمة الإسلامية عامة ، والتي عاشتها الجزائر خاصة منذ مطلع التسعينيات وخلال عشرية كاملة أو أكثر، رأت بأم عينيها كيف تغتال الجزائر بأيدي أبنائها ، حتى كادت تلفظ أنفاسها الأخيرة ، وكيف تتمزق وتتفتت وحـدة الأمة ، وتدا س كرامتها ، وتتلاشى قداستها وقو ا المعهودة .

كل هذا جعلني أعود إلى الماضي التليد ، أبحث ركام التراث القديم ، علني أعثـر علـى عناصر من هنا وهناك لتكون بمثابة أحجار الزاوية التي تبنى عليها الهياكل الضخمة ، وكـل هـذا

أدى بي إلى معالجة مسائل العقل والنقل محتذياً حذو أسلافي ، فقارنت فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين ، بمفهوم الديمقراطية على مستوى النظم والفلسفة السياسية لدى اليونانيين والرومانيين ، أو بالأحرى ؛ مقارنة مبدأ الاختيار في السياسة الشرعية ، بمبادئ الديمقراطية عند القدماء ، لمعرفة فيما إذا كانت هناك نقاط مشتركة يتقاطع بموجبها النظامان الجماعيان ، أو يكون اللاحق منهما قد تأثر بالسابق ، وهل يصح أن تكون هذه النقاط أو العناصر المشتركة بينهما ، عبارة عن أسس قوية يمكن أن يقام عليها نظام حكم جماعي في الإسلام ، أكثر تطورا وأكثر ملاءمة لهذا العصر ، تجتمع فيه خوارق الوحي بمبتكرات العقل .

وبصياغة أخرى ؛ فإن كانت وظيفة الفلسفة الإسلامية قديما ، قد حاولت التوفيق بين العقل والنقل أو بين الحكمة والشريعة ، وهو ما يؤكده ابن رشد في"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، إذ جاء على لسان الشارح الكبير الذي تربع على عرش الفلسفة الإسلامية واللاتينية خلال القرون الوسطى وحتى عصر النهضة وإلى اليوم ما يلي :

"فأنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له . (إلى أن يقول)... إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة لها ..وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة".

إذن ، فإن كانت وظيفة الفلسفة الإسلامية كما نرى ، قد وفقت بين العقل والنقل أو بين الحكمة والشريعة ، وقد أدلى فلاسفة الإسلام دلاءَهم في كل ميدان أو صوب ، فإلى أي مدى وصل توفيقهم بين مبادئ الشورى أو الاختيار، في السياسة الشرعية ، ومبادئ الديمقراطية أو حكم الشعب لدى اليونانيين والرومانيين ؟

ومعنى هذا !إذا بحث أسلافنا هذا الموضوع ، فما هي النتائج التي توصلوا إليها ؟ وهل يليق ما توصلوا إليه أو ما وقفوا عنده ، أن يكون أيضا حلا للجدل القائم اليوم بين الديمقراطية والشورى في فكرنا المعاصر؟

أما ذا لم يعالج أسلافنا القدماء هذا الموضوع لسبب أو آخر ، فإننا نطرحه حتما للبحث في فكرنا المعاصر ، لمعرفة مدى اتفاق مبادئ النظامين أو اختلافهما وعدم تقاطع عناصرهما .

لقد كلفني بحث هذا الإشكال عناء تصفح و قراءة عشرات المصادر والمراجـع الهامـة ، القديمة منها والحديثة ، وتحليل بعض وقائعها التاريخية ، وأفكارها الفلسفية ، لأقف على حقائقها المتعلقة بالموضوع ، وهو ما جعلني أتردد طوال خمس سنوات أو أكثر على المكتبات ، الوطنية منها والأجنبية أهمها ؛ المكتبة الوطنية القديمة (بالتليملي) ومكتبة حافظ الأسد بدمشق ، وشتان بين ما توفرت عليه الثانية من مرافق ووسائل عصرية ، وخدمات كانت في مستوى يشكرون عليه ، وما لم تتوفر عليه الأولى ، إذ لا تزال قابعة في ماضيها حيث كانت ، بل تدهور حالها أكثر ، خاصـة على مستوى الوسائل التي أكل عليها الدهر وشرب ، وعلى مستوى الخدمات التي لا تساوي شيئاً يمكن أن يشكر عليه القائمون بشأ ا .

وقد انتهجت في بحثي لهذا الموضوع منهج تحليل الأفكار والوقائع ونقـدها وتقييمهـا ، ثم مقارنتها ببعضها ، فكنت تارة شبيهاً بالعالم في دراستي وتحليلي للظواهر الاجتماعية والـسياسية وتحديد عللها أو أسبا ا ، وتارة أخرى كالفيلسوف أحلل الأفكار وأرد نتائجها إلى مبادئها الأولى ، لأن طبيعة الموضوع هي التي فرضت وحددت نوع المنهج الذي يجب انتهاجه ، وقد تـداخلت في هذا الموضوع النظم والوقائع السياسية والاجتماعية بالنظريات والأفكار الفلسفية.

وكانت الخطة العامة التي رسمت لذلك كالآتي : قسم البحث إلى ثمانية فصول ، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة ، وقسمت الفصول إلى مباحث اختلف عددها من فصل إلى آخر حسب الأهمية ، وجزأت هذه المباحث أحيانا إلى أجزاء صغيرة ميز ا بعض العناوين التحتية .

تناول الفصل الأول بحث ومناقشة مسألة عامة تتعلق بطبيعة الرسالة الإسلامية ، وفيما إذا كانت هذه الرسالة دعوة روحية خالصة أم سياسية أو أ ا تجمع بينهما معاً .

وتناول الفصل الثاني ، نشأة الدولة الإسلامية وتطورها ، فكان بمثابة المدخل التاريخي العام ، عالجت فيه حقيقة الوحي ونزول القرآن الكريم على رسول الله صلى الله عليه وسـلم ، وبنـاء عقيدة الإنسان المسلم وتكوين شخصيته ، أو ما يسمى بدعوة الأفراد ، كما تعرضت إلى حـدث إعلان الدعوة وتكوين الجماعات الإسلامية الأولى ، كجماعة دار الأرقم ، وجماعة الهجـرة إلى الحبشة ، وجماعة البيعة الأولى والثانية مع الأنصار ، ثم جاء دور الهجرة إلى المدينة المنورة وتأسيس الدولة الإسلامية وقيام مفهوم الأمة .

أما الفصل الثالث فقد خصص للكلام عن الأسس والنظم المختلفة التي قامت عليها الدولة الإسلامية في المدينة المنورة ، فكانت بداية الكلام فيه ، عن نشأة و طبيعة الأمة الإسلامية ، وعـن التشريع الإسلامي ، ودستور المدينة المنورة ، وعن النظام الاقتصادي والجهاد الإسلامي .

وتطرق الفصل الرابع والأخير في السياسة الشرعية ، إلى مسائل عدة تتعلق بمبادئ الجماعية في الحكم عند المسلمين كمبدأ النص عند الشيعة ، ومبدأ الاختيار عند السنيين وغيرهم ، وشمـل الكلام نماذج من الشورى الراشدية ، وهيئة أهل الحل والعقد التي أسسها عمر بن الخطاب قبيـل وفاته بقليل ، وصفات أعضائها ، وامتد الكلام عن صفات الحاكم ، وعن شـروط تنـصيبه ، ووجوب طاعته أو خلعه عند الضرورة .

ثم جاء دور الفصل الخامس الذي خصص لمعالجة مفهوم الديمقراطية عند اليونانيين علـى مستوى النظم والفلسفة السياسية ، قسم محتوى الفصل إلى تمهيد قصير ومبحثين ، عالج المبحـث الأول طبيعة النظم الاجتماعية والسياسية في إسبرطة ونشأة الديمقراطية لأول مرة على أيدي لكيرغ (Lycurgue) . وعالج المبحث الثاني النظم الاجتماعية والسياسية في أثينا ، ونشأة الديمقراطية على أيدي كل من صولون وبركليس وغيرهما .

وتطرق الفصل السادس إلى أثر الفلسفة السياسية عند اليونانيين في نشأة الديمقراطية وتأثير هذه الأخيرة عليها . عالج البحث نشأة الفكر السياسي وتطوره نحو سبل نبذ الاستبداد ، ومدح العدل والمساواة ، وهي أولى بوادر الحكم الديمقراطي ،كان ذلك من عهد هـوميروس إلى عهـد سقراط والسفسطائيين ، وعالج أيضا مكانة الديمقراطية في جمهورية أفلاطون المثلى وقوانينـه ، و طبيعة النظم السياسية في نظر أر سطو طاليس و موقفه من حكم الشعب .

واختص الفصل السابع بمعالجة مكانة الديمقراطية في الفكر السياسي الهلليني / الرومـاني ، بحثت فيه خصائص الفلسفة السياسية الهللينية ومدى تأثيرها على نشأة الفلسفة الرومانية ، مع ذكر بعض مدارسها ، كالمدرسة الكلبية ، والمدرسة الأبيقورية ، والرواقية .

واتبعت الفصل بمبحثين خصص أحدهما إلى بوليـب (Polybe) وخـصص الآخـر إلى شيشرون (Cicéron) ، للإطلاع على تصورهما للديمقراطية الرومانية وموقفهما منها .

وأ نهيت فصول الرسالة بفصل ثامن ، اختصت وظيفته بالبحث في العلاقـة بـين فكـرة الجماعية في الحكم عند المسلمين ، وفكرة الديمقراطية عند اليونانيين والرومانيين ، انقسم الفـصل

بدوره إلى مبحثين اثنين ، تطرق الأول إلى بحث مكانة الديمقراطية اليونانية والرومانية في الفكـر السياسي الإسلامي القديم ، وتطرق الثاني إلى مقارنة مبادئ الديمقراطية بمبادئ الشورى الإسلامية.

وختمت البحث بخاتمة مختصرة للنتائج المتوصل إليها من خلال تحليلنا للإشـكال المطـروح وبحثه.

الجزائر في 29 شعبان 1425 هـ .الموافق لـ 14/ 10 / 2004 م

الفصل الأول

الرسالة الإسلامية
بين الدعوة الروحية والسياسية الشرعية

المباحـــث

- القراءة السياسية للبعثة النبوية.
- هل الرسالة الإسلامية دعوة روحية فحسب.
- السياسة الشرعية في الإسلام.

المبحث الأول

◄ القراءة السياسية للبعثة النبوية

إشكالية البحث : بادئ ذي بدء ، وقبل تفحص المسائل المشار إليها ، وجدتني مضطرا إلى طرح ومعالجة واحدة من القضايا التي ما فتئ يطرحها الفكر السياسي المعاصر على تنوع وتعدد تياراته واتجاهاته ، وتتعلق هذه القضية بطبيعة الصراع الذي ساد بين صاحب الدعوة ؛ محمد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم وكفار قريش ، لمعرفة ما إذا كان مبرر هذا الصراع عقائديا – كما يبدو – أم أنه كان صراعا سياسيا في عمقه ؟ وهل كان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يطمح من الوهلة الأولى إلى تنظيم المجتمع الإسلامي – أو بالأحرى الأمة الإسلامية – تنظيما سياسيا ، أم أنه لم يكن يطمح إلى أكثر من تبليغ رسالته على مستوى فردي للاعتقاد بالدين الجديد اعتقادا شخصيا لا أكثر ولا أقل ؟ وبتعبير آخر ، هل بعث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، مبشرا بالدعوة الإسلامية لا غير، أم أنه كلف أيضا بإقامة نظام سياسي إسلامي؟

إن الإجابة على هذا السؤال متشعبة جدا في الفكر المعاصر ، نتيجة الإرهاصات المترتبة عن اتصال الحاضر بالماضي والجديد بالتراث القديم ، ذلك لأن المعاصرين تناولوا معالجة المسألة المطروحة انطلاقا مما وصل إليه الغربيون من مناهج وأساليب عقلية في العلم والفلسفة والحضارة ، وما وصل إليه العقل على مستوى التنظيم السياسي والاجتماعي على مختلف مناحيه ، في حين أننا نجد نقيض هذا في تراثنا القديم ، إذ أن أسلافنا القدماء الذين تناولوا تاريخ الدعوة الإسلامية ، لم يكن تناولهم للموضوع مختلفا عن المستوى الذي وصل إليه العلم والحضارة عندهم آنذاك ، إذ زودونا بمعارف كثيرة جدا فيما يتعلق بهذه المسألة ، حتى لم يكادوا يتركون كبيرة أو صغيرة من الأخبار و الأحداث إلا أحصوها . ذلك ما نجده في السير الكثيرة ،كسيرة ابن إسحاق (ت

151. هـ 768 م) وسيرة ابن هشام (ت . 213 هـ 828 م)ومن حذا حـذوهما مـن الكتاب والمؤرخين مثلما هي الحال عند الطـبري (ت . 310 ه - 923 م) والمـسعودى (ت. 346 هـ - 958 م) وفي كل ما نجده من موسوعات ومدونات مكثفـة في شـكل متـون وحواشي وشروحات وتعليقات عليها ، وما قاموا به تجاه الحديث النبوي الشريف مـن جمـع وتحقيق وتخريج ، ثم من شرح وتفسير وتمحيص إلى غير ذلك ، لكن ما أنتجته قرائحهم الفكرية في تاريخ الدعوة الإسلامية ، كما رأينا ، هو بمثابة المادة الخام ؛ جمعاً وتكديساً للأخبار عن الحوادث كما رأوها أو سمعوا عنها ، لكن دون تحليل ونقد واجتهاد لملء الفجوات التاريخية ، ودون تعليل واستنتاج - فعلى سبيل المثال - لا نكاد نجد كلاما مباشرا يتطرق أصحابه إلى كيفية نشأة الدولة الإسلامية وتطورها ، رغم أ ا كانت دولة قائمة ، وكل ما يدور حوله الحديث ، هو في الحقيقة ، لا يكاد يخرج عن نطاق الدعوة الإسلامية والسيرة النبوية ، دون تأويل وتعليل ودون سبر لـلآراء وتفسير للأحداث ، فكان لا بد أن يفتح ا ال أمام أساليب ومناهج البحث الجديدة ، لتقـتحم أسوار التراث العربي الإسلامي، وتغوص في أعماقه قصد الكشف عن أسراره وخباياه . فـإلى أي مستوى يمكن لهذه الاتجاهات الفكرية المعاصرة أن توفق في ذلك ؟

الاتجاه السياسي : إن هذا الطرح يطرحه اتجاه معين ، هو الاتجاه العلماني في الفكر المعاصـر بشقية ؛ الغربي والعربي ممن تأثر أصحابه بالغربيين . ويرى هؤلاء أن مبرر الـصراع و العـداوة و الاقتتال بين رسول الله والذين معه وبين كفار قريش ، هو مبرر سياسي متستر بالمبرر العقائدي ، حركته على الدوام وغذته ال عة العصبية وروح الكراهية بين القبائل العربية . يمثله من جهة ، بنو هاشم ، وهم ؛ القبيلة أو العشيرة التي انحدر منها رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وقد وجـد فيها سندا لدعوته وحماية له من الخصوم . ويمثله من جهة أخرى ، بنو عبد شمس القبيلة أو العشيرة التي تنتهي إلى بني أمية ، ومن تحالف معهم من قبائل قريش ، وهم المعارضون للدعوة الإسـلامية التي جاء ا الرسول مبشرا ونذيرا ، وهو الصراع الذي عبر عنـه رالـف لنتـون Ralph Linton (1893 -1954) من خلال وصفه لأوضاع مكة في هذه الآونة إذ قال : "كانت مكة منقسمة إلى أحزاب مختلفة ، وحاولت جماعة قوية ممن كانوا يكرهون عائلة محمد ...أن تغتاله ، ولكنـها لم

تنجح في محاولتها"[1]. ومعناه أن الأساس الذي ارتكز عليه بنو عبد شمس في مقاومتهم ومعارضتهم للرسول ومؤيديه ، هو أساس عصبي في صميمه ، كما يرى ، وهو نفس الأســاس أو "الاعتبــار الذي دفع الهاشميين إلى التأييد"[2] وعليه ، "فما دامت المعارضة تكره بني هاشم فلا بد مــن أ ـــا تعارض ما يؤيده بنو هاشم"[3]، وهو نفس ما يراه أحد العلمانيين العرب في عصرنا ، إذ يؤكد على وجود العصبية في هذا الصراع من أجل الاحتفاظ بالسلطة أو الحصول عليها ، إذ يقول : "إن النبي نفسه ينتمي إلى عائلة محددة هي بنو هاشم أحد أفخاذ قبيلة قريش المشهورة . ونحن نعلم أن دعوته و تبشيره كانا قد لقيا معارضة العائلة المنافسة وهي؛ (عائلة) بني سفيان التي كانت تمارس السلطة آنذاك في مكة "[4]. ولعل ما يؤيد هذا الموقف هو ما يصرح به أبو جهل(ت .2 هـــ)نفــسه في بعض تصريحاته التي أوردها ابن هشام (ت . 213 هـ)، إذ يروي هذا الأخير أن بعــض رؤوس قريش وهم ؛ أبو جهل ، وأبو سفيان ، والأخنس بن شريق ، خطر لهم أن يتــصنــتوا لــتلاوة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وهو يصلي ليلا خلال ثلاث ليالي متتابعة . وبعد أن أصبحوا عقب الليلة الثالثة سأل الأخنس صاحبيه عن رأيهما فيما سمعا من تلاوة للقرآن ، فقال أبو جهل : "ماذا سمعت ! تنازعنا نحن وبنو عبد مناف[5] الشرف ، أطعموا فأطعمنا ، وحملوا فحملنا ، وأعطوا فأعطينا ، حتى إذا تجاذينا[6] على الركب وكنا كفرسي رهان ، قالوا : منا نبي يأتيه الــوحي مــن السماء ؛ فمتى ندرك مثل هذا ! فوالله لا نؤمن به أبدا ولا نصــدقه "[7]. وما يتبادر إلى أذهاننا إثر قراءة هذا التصريح أو سماعه ، هو إدراك ما يسمى في لغة المنطق ؛ "بتجاهل المطلوب"، بحيث أن أبا جهل لم يجب إجابة مباشرة عن السؤال الموجه إليه ، إذ ليس له ما يقدح به في القرآن الكريم ،

---

[1] - رالف لنتون ، شجرة الحضارة ، ترجمة د / أحمد فخري ،ج.1 موفم للنشر ط .1 الجزائر 1990 ، ص431 .

[2] - د/ حسن أحمد محمود ، الدولة الإسلامية الأولى ، دار الفكر العربي ،ط.1القاهرة 1419هـ/1998م ص51، .

[3] - (ن ، م) ص 51 .

[4] - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - المغــرب ص282 .

[5] - بنو عبد مناف هم نسب بني هاشم عشيرة الرسول الله صلى الله عليه وسلم .

[6] - تجاذينا : ورد في قاموس اللغة ؛ أجذى على الشيء ؛ ثبت قائما . ومعناه الوقوف على الركب الذي يخصص لوضع الرجلين لمن يركب الحصان . ومعناه الاستعداد للسباق .

[7] - ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج.1 ، دار إحياء التراث العربي ،بيروت - لبنان دون تاريخ ، ص338،337.

وليست له الحجة على ذلك ، فراح يكشف عما يكنه لعشيرة بني عبد مناف من عداوة متأصلة نتيجة تنافس الطرفين وتنازعهما على المراتب الشرفية ورئاسة البيت ، ومن ثمة فهو يرى أنه لا ينبغي الخضوع لهم ، لأن الاعتقاد بما جاء به محمد ، معناه السمع والطاعة لعشيرة بني هاشم ، وهذا محال ، إذ لا يرضى أبو جهل أبدا أن يفوزوا عليهم ذا الشرف العظيم الذي لا حول ولا قوة لبني عبد شمس في منافسة بني هاشم فيه ، فهو أمر الله ، يكلف به من يشاء من عباده .

ولم تتوقف معارضة قريش عند هذا الحد ، إذ بمجرد الإعلان عن الدعوة الإسلامية واطلاعهم على حقيقتها التي تختلف اختلافا جذريا عن معتقدا م الوثنية ، أدركوا الفارق الكبير بين الحق والباطل ، وشعروا بالخطر الذي يهدد كيان النظام القبلي الجائر ، وهو ما أدى ـم إلى المطالبة بسكوت محمد عن هذه الدعوة ، أو تسليمه وقتله ، إلى غير ذلك من المطالب التي استقبل في شأ ا أبو طالب وفود قريش ثلاث مرات متتالية . لكن موقف أبي طالب - عم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم - وقومه كان دائما مؤيدا لموقف الرسول الثابت على الحق ، والذي لا يتزعزع على الإطلاق . وأمام هذا الموقف المتكرر من طرف بني هاشم وبني عبد المطلب ، وانتصار الدعوة الإسلامية يوما بعد يوم ، تحطم رجاؤهم ، ونفذ صبرهم ، وازداد غضبهم ، وبالتالي مكرهم وتعصبهم ، فلجأوا هذه المرة إلى إجراء آخر، ليس ضد شخص محمد عليه الصلاة والسلام ، بل ضد جميع بني هاشم وبني عبد المطلب ومن تضامن معهم أو آمن بدين الله . وفحوى هذا الإجراء الجماعي ، هو أ م "اجتمعوا وائتمروا بينهم أن يكتبوا كتابا يتعاقدون فيه على بني هاشم وبني عبد المطلب ، على أن لا ينكحوا إليهم ولا ينكحوهم ، ولا يبيعوهم شيئا ولا يبتاعون منهم ، ...ثم كتبوه في صحيفة وتعاهدوا [و]توا ثقوا على ذلك ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة توكيدا على أنفسهم "[1].

وما يدل على أن درجة الصراع الناتج عن التعصب القبلي والطموح السياسي لبني عبد شمس ومن تحالف معهم ، قد ازدادت شدة ، بحيث أ ا وصلت إلى مرحلة إبرام عهد أو عقد جماعي مكتوب بين كفار قريش من بني عبد شمس خاصة ، يرفع إلى بيت الله الحرام ، وينص صراحة على مقاطعة بني هاشم وبني عبد المطلب ، لا على إدانة الرسول وما يدعو إليه . ومعناه أن الأمر أصبح

1- (ن ، م ،) ص 375 ، 376 .

بين عشير وعشير آخر مناوئ للأول ، ولا بين دين عبادة الأصنام ودين عبادة الله وحده لا شريك له .

ومهما كانت نوايا قريش العصبية أو السياسية المتسترة بستار الدين ، فهي لا تخفى عن الطرف الآخر ، إذ بمجرد انتشار خبر الحدث الجديد ، خبر الصحيفة ، حتى بادر أبو طالب (ت . 3 ق هـ) إلى قومه من بني هاشم وبني عبد المطلب يدعوهم "إلى ما هو عليه من منع رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، والقيام دونه "[1]. إذ يؤكد الطبري (ت . 310 ه - 923 م) بأنهم "اجتمعوا إليه ، وقاموا معه ، وأجابوا إلى ما دعاهم إليه من الدفع عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، إلا ما كان من أبي لهب"[2]. فلما رأى أبو طالب (ت . 3 ق هـ) استجابة قومه لندائه ، كفارا ومؤمنين ، والوقوف إلى جانبه بأي ثمن كان . سرّ بهم "وجعل يمدحهم[3] ويذكر فضل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم فيهم ، ومكانه منهم ليشد لهم رأيهم"[4]. وكما يرى ابن هشام (ت . 213 هـ - 828 م) ؛ أن هذه المقاطعة التي تشبه الحصار الشامل بمفهوم عصرنا ، قد دامت "سنتين أو ثلاثا ، حتى جهدوا لا يصل إليهم إلا سرا مستخفيا به من أراد صلتهم من قريش"[5].

وحتى موقف رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، الواضح في دعوته إلى العقيدة ، يمكن تأويله تأويلا يتفق مع النظر إلى المسألة وكأنها لم تخل من وجهة سياسية إلى جانب الوجهة العقائدية ، وهو ما يمكن استخلاصه من قوله ، صلى الله عليه وسلم ، بحيث عندما طلب منه عمه ، في مرحلة سابقة ، إنصاف قومه والكف عن شتم آلهتهم مقابل تركهم له عن دينه ، قال : "أو

---

[1] - الطبري ، تاريخ الطبري ،تاريخ الأمم والملوك ، منشورات دار الكتب العلمية المجلد الأول ، ط.1 بيروت - لبنان 1417ه/1997م ص545 .

[2] - (ن ، م ،) ص، 545 .

[3] - قال أبو طالب : إذا اجتمعت يوما قريش لمفخر * فعبد مناف سرها وصميمها .
وإن حصلت أشراف عبد منافها * ففي هاشم أسرافها وقديمها .
وإن فخرت يوما فإن محمدا * هو المصطفى من سرها وكريمها .

[4] - (ن ، م ،) ، ج 1 ، ص 545 .

[5] - ابن هشام (ن ، م ، س) ، ج 1 ، ص 397 .

لا أدعوهم إلى ما هو خير لهم منها ؟"[1]. قال أبو طالب (ت . 3 ق هـ): "وإلاَمَ تدعوهم ؟ قال : أدعوهم إلى أن يتكلموا بكلمة تدين لهم ا العرب ، ويملكوا ا العجم"[2]. وهي أن يقولوا : "لا اله إلا الله " . فنلاحظ – هنا – وكأن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يعدهم بالسلطة السياسية التي بموجبها يخضع لهم العرب والعجم ، إن هم آمنوا بالله ربا ، ومحمد رسولا، وبالإسلام دينا . وقد جاء هذا المعنى في حديث الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، فيما بعد إذ أنه قال : "الإمامة في قريش"[3]. وهو ما ذكّر به أبو بكر (ت .13 هـ)رضي الله عنه الأنصار يوم السقيفة عندما قالوا : "منا أمير ومنكم أمير"[4]، فتذكروا وبايعوا أبا بكر ، فكان الحكم فيهم بالفعل بعد رسول الله .

ويروي الطبري (ت . 310 ه - 923 م) كلاما يظهر منه ، كيف طمحت بعض قبائـل العرب الأخرى غير قريش إلى السلطة السياسية ، وذلك في سياق كلامه عما كان يقوم به رسول الله في إطار عرض دعوته عل القبائل العربية المختلفة . فذكر الطبري الحديث الذي دار بين الـنبي وبعض رجال قبيلة بني عامر ، وهو بحيرة بن فارس الذي تحدث باسم قومه فقال : "أرأيت إن نحن تبعناك على أمرك ، ثم أظهره الله على من خالفك ، أيكون لنا الأمر من بعدك ؟ قال رسـول الله صلى الله عليه وسلم ؛ الأمر لله يضعه حيث يشاء"[5].

ومن المعاصرين الذين حذوا حذو هذا الاتجاه السياسي ، أولوا إسلام حمزة(ت . 3 هـ ـ) بالإسلام المتأثر بالتعصب إلى النبي عليه الصلاة والسلام . وقصة إسلام هذا الأخـير معروفـة في كتب السيرة ، إذ بعد أن عاد يوما من الصيد كعادته أخبر "بأن أبا جهل مر برسول الله صلى الله عليه وسلم ، عند الصفا فأذاه وشتمه ونال منه بعض ما يكره من العيب لدينه والتضعيف لأمـره فلم يكلمه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم"[6]. فامتلك حمزة (ت . 3 هـ) غيضه وانـصرف حتى دخل المسجد فوجد أبا جهل "جالسا في القوم ، فأقبل نحوه ، حتى إذا قام على رأسه رفـع

---

[1] - الطبري (ن ، م ، س) ، ج 1 ، ص 544 .

[2] - (ن ، م ،) ، ج 1 ، ص544 .

[3] ـ ورد ذكره في مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين للأشعري ، الجزء الاول ، المكتبة العصرية ، بيروت –لبنان 1411هـ 1990م ، ص41 .

[4] - الطبري (ن ، م ، س) ، ج 2 ، ص242 .

[5] - (ن ، م) ، ج 1 ، ص556 .

[6] - ابن هشام (ن ، م ، س) ، ج 1 ، ص 311 .

القوس فضربه ا فشجّه شجّة منكرة ثم قال : أتشتمه وأنا على دينه أقول ما يقول ، فرد [علـي] إن استطعت ؟ "[1]. ويقول ابن هشام أن حمزة رضي الله عنه تم على إسلامه "وعلـى مـا تـابع عليـ ـه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم من قوله "[2]. وبإسلام حمزة "عرفت قريش أن رسـول الله صلى الله عليه وسلم ، قد عزّ وامتنع وأن حمزة سيمنعه فكفوا عنه بعض ما كانوا ينالونه منـه "[3].

و إذا كان الدخول في الإسلام عند البعض -كما يقال - هو بدافع العـصبية (82 ت . هـ)، فإن الخروج عنه أيضا والارتداد عن دين الله كان بالمثل ، إذ حينما ادعى مسيلمة الكذّاب النبوة "اتبعه النـاس على العصـبية ، وكان منـهم مـن يقـول : إنا لنعـ ـلم أن محمـ ـدا صـادق ، و مسيلمـة كـاذب ، ولكـن كاذب ربيـعة[4] أحـب إلينا مـن صـدق مضر[5] "[6].

وما نستخلصه مما ذهب إليه أنصار التيار السياسي تجاه الدعوة الإسلامية وعلاقتها بالسلطة خلال مرحلتي مكة والمدينة ، هو :

أ - إن الصراع بين النبي عليه الصلاة والسلام وقبائل قريش المعارضة له ولدعوته ، هـو صـراع سياسي أكثر منه عقائدي ، أو هو صراع سياسي متستر بالصراع العقائدي ، حركته على الدوام العصبية القبلية ، والتنافس على السلطة ومراتب الشرف ، ومن يترأس الكعبة ، بين القبيلـتين أو العشيرتين المذكورتين .

ب - إن الدولة الإسلامية نشأت في أحضان هذا الصراع ، ومنذ فجر الدعوة الإسلامية بمكة ، ثم تطورت ونمت بالمدينة .

---

[1] - (ن ، م) ج1 ، ص 312.

[2] - (ن ، م) ج1 ، ص 312.

[3] - (ن ، م) ج1 ، ص312.

[4] - هي قبيلة عربية انتمى إليها مسيلمة ، و هي من أصل عدناني وأخت لقبيلة مضر لكن الفتن فرقت بينـهما فارتحـل بعضها إلى البحرين .

[5] - هي أيضا من القبائل العدنانية أخت الأولى وتفرقتا بسبب الفتن استقرت في الحجاز وإليها تنتمي قبيلة قـريش الـتي انحدر منها رسول الله صلى الله عليه وسلم .

[6] - الإمام محمد أبو زهرة ، اختلاف الفرق ، (ن . م . س) ص77 .

ج - أما الدعوة الإسلامية فليست هي المحرك الأساسي في هذا الصراع ، لأ ا مجرد دعوة عقائدية ، الغاية منها الاعتقاد الشخصي والسمو الروحي للأفراد لا غير .

د - إن طبيعة الدولة الإسلامية هي طبيعة علمانية في نشأ ا وخلال مراحل نموها .

هـ - إن ما افترضوه هنا ، يعد قاعدة صلبة ، في نظرهم ومبرراً أساسياً لقيام الدولة العلمانية في الوطن العربي الإسلامي المعاصر ، يفتح لها الباب على مصراعيه ، ويقف مانعا في وجه التيارات الأخرى .

المبحث الثاني

◄ هل الدعوة الإسـلامية دعوة روحية فحسب

الاتجاه العقائدي : اعتبرت هذا الاتجاه اتجاها عقائديا ، لأنه ينفي الطرح الـذي يطرحـه الاتجاه السياسي في الظاهر دون الباطن ، ومن هؤلاء ؛ علمانيون أيضا وإسلاميون وغيرهم ، يرون أن مبرر الصراع بين النبي والمعارضة القرشية هو مبرر عقائدي في صميمه ، ولا يكادون يذكرون المبرر السياسي أبدا ، خاصة خلال المرحلة المكية للدعوة الإسلامية والسيرة النبوية .ولكل اتجاه من هذه الاتجاهات التي تقول بالصراع العقائدي ، مبررات ترتكز عليها في دعواها وغايات تسعى إلى تحقيقها .

أ / العلمانيون : ينطلق هذا الاتجاه من إيديولوجيا معينة ـدف إلى فصل الدين عن الدولة ، إذ يرى بعض الغربيين ، ومن حذا حذوهم من المفكرين العرب "أنه من غير اللائق أو من الغريب حقا أن نعتبر بعض الأديان كقوة من القوى السياسية ، لأ ـم تعودوا على اعتبار الـدين مـسألة تتعلق بالاعتقاد الفردي"[1] الذي لا دخل فيه للنظام الاجتماعي أو السياسي ، وهو مـا حـاول تأكيده (برهان غليون) الذي يدعي بأنه لم يرد في القرآن "أن وعد الله المسلمين بدولة أو كيـان سياسي ما ، بل وعدهم بالجنة والمغفرة "[2]، دليله في ذلك هو أنه ، لو وعد الله "بوظيفة دولة دينية

- [1] W. Montgomery Watt, la pensée politique de L, Islam (les concepts fondamentaux). Traduit de l, anglais par Sabine Reungoat, P.U.F. 1995. (l, introduction).

[2] - Burhan Ghalioun, Islam et politique, Casbah Editions Alger. P, 32.

على الأرض ، لكانت مسألة البعث والحساب في الآخرة لا قيمة لها [1] "[2]. وأن الدولة الإسلامية - كما يرى -لم تنشأ إلا بعد اكتمال الدين ، وفي أعقاب الرسالة ، وأنه من منظور ديني كما يقول: "فليس للدولة مكان ولا وظيفـة ، ويبدو أ ا تجسيد للشر والفساد واغتـصـاب الـسلطة (أو الاستبداد)"[3].واستدل على هذا الرأي بما ورد في القرآن الكريم على لسان بلقيس (ق 10 ق .م) ملكة سبأ قوله تعالى : "قَالَتِ ِان المُلُوكَ إذَا دَخَلُواْ قَرِيَةً اَفْسَدوهَا وَجَعَلُواْ أَعِزةَ أَهلِهَا أَذِلةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ "[4].

وفي الحقيقة ، أن نوع الملك المشار إليه هنا ، هو النوع المعروف بالاستبداد والفساد عنـد بلقيس، وهو يختلف عن ملك سليمان بن داود (ق 10 ق .م) ، لأن ملكه ملك عادل ويجمـع بين السلطتين الروحية والزمنية ، ولكنه لم يكن معروفا عند بلقيس لسبب أو آخر ، فلما اكتشفت حقيقته ، هان عليها أمر ملكها فسلمته إلى سليمان بعد أن أسلمت ، فتزوجها هذا الأخير وملك بلادها . ويقال عن بلقيس ، أ ا كانت امرأة عادلة تشاور شعبها في شؤون إدارة ملكها ، إذ أ ا كانت على قدر عالٍ من العقل والحلم والحكمة ، وهو ما يبدو من اختبار سليمان لها ، إذ قـال تعالى على لسان سليمان : "قَالَ نَكروُاْ لَهَا عَرشَهَا نَنظُرَ أَتهَتَدِي أَم تَكُونَ مِنَ اَلذِينَ لَا يَهتَـدونَ . فَلَما جَآءَت قِيلَ أَهَكَذَا عَرشكِ قَالَت كَأَنه هُوَ"[5]. فلولا كمال عقلها وصلاح ملك سليمان لمـا انضمت بنفسها وملكها إليه .

وما تجدر الإشارة إليه ذه المناسبة كتعقيب على ما رآه برهان غليون ، هو أن أنبـه إلى آي الله المحكمات في هذا الأمر الذي يتعلق بالسياسة والحكم ، ومنها قوله تعالى مخاطبا نبيه صلى الله عليه وسلم : "فَاحكُم بَينَهم بِمَآ أَنزَلَ الله وَلاَ تَتبِع اَهوآءَهم عَما جَآءَكَ مِنَ اَلْحَق لِكُلٍ جَعَلْنـا

[1] - حاول غليون هنا نقد الطرح الذي يقول بوجود دولة إسلامية بما نقدوا به جنة اليهود الممثلة في أرض الميعاد فلسطين . إذ وجود هذه الجنة يلغي بالضرورة يوم القيامة ويصبح لا وظيفة له ، لكنه تعسف في هذا التشبيه بحيث لا أثر لوجود وجه الشبه بينهما.

- [2] Burhan Ghalioun, ibid. p,32.

- [3] Burhan Ghalioun, ibid. p. 33 ,

[4] – سورة النمل ، الآية 35 .

[5] – النمل الآيتان ، 42 ، 43 .

مِنكُم شِرعَةً وَمِنهَاجًا"[1]. ثم قال : "أَفَحكْمَ ٱلْجَهلِيَةِ يَبغونَ وَمَن أَحسَن مِـنَ اللِهِ حكْمـاً لِقَـومٍ يوقِنونَ"[2]. وقال في حق بني إسرائيل: "وَقَالَ لَهم نَبيئُهم إِن الله قَد بَعَثَ لَكُم طَالُوتَ مَلِكاً قَالُواْ أَنى يَكُونُ لَه ٱلْمُلْك عَلَينَا وَنَحن أَحَق بِٱلْمُلْكِ مِنه وَلَم يوتَ سَعَةً مِنَ ٱلْمَالِ قَالَ إِن الله اَصطَفَه عَلَيكُم وَزَادَه بَسطَةً فِي ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسمِ وَالله يوتي مُلكَه مَن يَشَآءُ وَالله وَاسِع عَلِيم"[3]. إذن ، لا أعتقد أن هذا التحليل الحكم الذي جاء مبشرا بتنظيم المجتمع تنظيما دينيا ودنيويا يخفى عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، ومن ثمة فهو لا يفكر في إقامة نظام سياسي ينظم به مجتمعه المؤمن وفق ما أمـره الله به ، ووفق ما يقتضيه اجتهاد العقل الذي لا يخرج عن إطار الشرع . وهو ما يراه تور أندري (Tor Andrae) إذ يقول "وفي الحقيقة ، أنه لا يمكن لمحمد أن يفكر في بناء أمة إسلامية دون أن تكون هذه الأمة منظمة تنظيما سياسيا واجتماعيا"[4].

ويعد علي عبد الرازق (1888 ـ 1966 م)، أول مفكر علماني ، في العـالم العـربي الإسلامي، أثار هذه المشكلة بصراحة في كتابة "الإسلام وأصول الحكم"، الذي نشر عام 1925 بعد سنة واحدة من إعلان كمال أتاتورك (1881 ـ 1938 م) عن زوال الخلافة الإسـلامية في الوطن العربي الإسلامي التي دامت ما يقرب عن أربعة قرون كاملة ، وقيام دولة تركيا الحديثة كجمهورية علمانية ، وهو ما يصرح به علي عبد الرازق (1888 ـ 1966 م) ؛ قائلا : "وربما كان ذلك البحث جديدا فيه الإسلام لم يتناوله المسلمون من قبل على وجه صـريح ولم يـستقر للعلماء فيه رأي واضح"[5]. وفي هذا الكتاب ، تناول مسألة العلمانية بجدية وعمق أكد فيه موقفـه العلماني الصريح الذي ينص على "أن محمدا صلى الله عليه وسلم ، ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ، ولا دعوة لدولة ، وأنه لم يكن للنبي ، صلى الله عليه وسلم ، ملك ولا حكومة ، وأنه لم يقم مملكة بالمعنى الذي يفهم "سياسة " من هذه الكلمة ومرادفاتها...

---

[1] – المائدة الآية ، 50 .

[2] – المائدة الآية ، 52 .

[3] – البقرة الآية 245 .

-- [4] Tor Andrae, Mahomet, Sa vie et Sa doctrine, traduit de l, Allemend, par Jean Gaudefroy - Demombynes, librairie d, Amerique et d’ orient, Paris 1984, p123.

[5] – علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، موفم للنشر ، ط 1. الجزائر 1988 ، ص 62 .

ما كان ملكا ولا مؤسس دولة ، ولا داعيا إلى الملك"[1]. ويستدل على ذلك بالسابقين من الرسل والأنبياء ، فيذكر عيسى (4 ق.م ـ حوالي 26م) وموسى (ق 13 ق.م) ويوسف (ق 13 ق . م أو بعده بقليل) عليهم السلام ، ويرى أنه "لا يعرف في تاريخ الرسل من جمع الله لـه بـين الرسالة والملك إلا قليلا "[2]. بل يرى أن العكس صحيح ، بحيث أن عيسى عليه الـسلام "كـان رسول الدعوة المسيحية وزعيم المسيحيين ، وكان مع هذا يدعو إلى الإذعان لقيـصر ، ويـؤمن بسلطانه ، وهو الذي أرسل

بين أتباعه تلك الكلمة البالغة " أعطوا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله "[3] [4]. ويرى أن طبيعة ولايـة الرسول روحية أساسها إيمان القلب "وخضوعه خضوعا صادقا تاما يتبعه خضوع الجسم"[5]، أمـا ولاية الحاكم فهي ولاية مادية ترتكز على إخضاع الجسم دون أن يكون للقلب اتـصال بـه . وولاية الرسول ولاية هداية وإرشاد إلى الله ، بينما ولاية الحاكم ولاية مـصالح وعمـارة الأرض ."تلك للدين وهذه للدنيا ، تلك لله وهذه للناس ، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية ، ويـا بعد ما بين السياسة والدين"[6]. وفي الحقيقة أن علي عبد الرازق لم يضع الأشياء في مواضـعها ، إذ أن المسيح عليه السلام جاء في عهد إمبراطورية ملحدة ، هي ؛ إمبراطورية الروم التي اضـطهدت المسيحيين ، وإلى جانبها كهنة اليهود وشيوخ الشعب المتعصبين ، حيث جاء في الإنجيـل ، أنـه بمجرد دخول المسيح عليه السلام إلى أورشليم[7] ووصوله إلى الهيكل الذي أخذ يعلم فيه حتى تقـدم إليه رؤساء الكهنة وشيوخ الشعب ، وسألوه قائلين : "بأية سلطة تفعل ما تفعل ؟ ومن منحـك هذه السلطة ؟ "[8] . وما دام أنه لم يجب جوابا صريحا ألقوا القبض عليه ، وحكموا عليه في مجلسهم

---

1 - (ن . م) ص 62 .
2 – (ن . م) ص 80 .
3 - إنجيل متى ، الإصحاح ، 22 .
4 – علي عبد الرازق ، (ن . م . س) ص 63 .
5 – (ن . م) ص 84 .
6 – (ن . م) ص 84 .
7 – أورشليم ، هيكل بناه سليمان الحكيم بعد 975 ق . م في ساحة الحرم الشريف اليوم ، أعيد بناؤه عدة مرات كان اليهود يجتمعون فيه للصلاة ، علم فيه المسيح ، خربة طيطس الروماني عام 70 م ولم يبق منه اليوم إلا حائط المبكى .
8 - إنجيل متى ، الإصحاح ، 21 .

بالإعدام ، اعتمادا على شهود زور منهم ، ولما خافوا أن يثور عليهم الشعب ، إن هم نفذوا فيه الإعدام – لأن الشعب كان يعتبره نبيا – سلموه إلى الحاكم الروماني بيلاطس (بداية القرن 1 م)"[1] الذي سأله أول ما سأله عن نشاطه السياسي قائلا : "أأنت ملك اليهود ؟"[2] فكان جواب المسيح عليه السلام -بالمثل- غامضا . إذ قال : "أنت قلت"[3]. ولما لم يجد بيلاطس البينة عليه فيما اتهمه اليهود به برأه وأراد إطلاق سراحه ، إلا أن رؤساء الكهنة والشيوخ حرضوا الشعب فأرغم الحاكم على تسليمه لهم ، فقتلوه . لكن القرآن الكريم ينفي حادثة القتل إذ قال تعالى: "وَقَولِهِم إِنا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسولَ اللهِ وَمَا قَتَلوه وَمَا صَلَبوه وَلَكِن شبِّهَ لَهمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنه مَالَهم بِهِ مِن عِلْمٍ إِلا اتِّبَاعَ الظنِّ وَمَا قَتَلُوه يَقِيناً . بَل رَّفَعَه الله إِلَيهِ وَكَانَ الله عَزِيزًا حَكِيماً "[4].

ومن هنا لا شيء يثبت أن المسيح عليه السلام كان يطمح أو لا يطمح في الأمور السياسية ، إذ أن الظروف لا تسمح له بذلك في هذه الآونة إن كان له مشروع سياسي في رسالته . بالإضافة إلى أن دعوات الرسل السابقة دعوات جزئية تختلف عن الدعوة الإسلامية التي هي دعوة شاملة وعامة .

أما ما يتعلق بالمقولة المذكورة على الوجه الذي يوظفها فيه العلمانيون ، ففيه افتراء وكذب على نبي الله عليه السلام ، إذ لم يقصد بهذه المقولة فصل الدين عن الدولة وذلك حسب السياق الذي وردت فيه ، بحيث يذكر الكتاب المقدس عن النصارى بأن اليهود أرادوا الإيقاع به بكلمة يقولها، "فأرسلوا إليه بعض تلاميذهم مع أعضاء حزب هيرودس[5]، فسألوه عن رأيه فيما إذا كان "يحل أن تدفع الجزية للقيصر"(101 – 44 ق.م) أم لا ؟ " فأدرك يسوع مكرهم وقال : "أيها المراءون ، لماذا تجربونني ؟ أروني عملة الجزية !" فقدموا له دينارا . فسألهم : "لمن هذه

---

1 – بيلاطس (Pilatus) حاكم اليهود الروماني 26/ 36 م اسلم المسيح للموت وغسل يديه قائلا " أنا بريء من دم هذا البار " إنجيل متى ، الإصحاح ، 27 .

2 – إنجيل متى ، الإصحاح ، 27 .

3 – إنجيل متى ، الإصحاح ، 27 .

4 - سورة النساء ، الآيتان 156، 157 .

5 - هيرودس إسم أربعة من ملوك اليهود ، والمقصود هنا الملك أنتيباس (20 ق.م – 39م) رئيس ربع الجليل (من 4 ق.م إلى 39 م) ابن هيرودس الكبير أمر بقطع رأس يوحنا المعمدان ، حاكم السيد المسيح .

الصورة وهذا النقش ؟" أجابوه : "للقيصر"(101 ـ 44 ق.م) فقال لهم : "إذن ، أعطـوا مـا لقيصر لقيصر ، وما لله لله "، فتركوه ومضوا مدهشين مما سمعوا "[1]. فالمعنى الظاهر لهذا في سـياق القصة ، كما يرى محمد عبده (1849 ـ 1905 م) ، هو "أن صاحب السكة التي يتعـاملون ا إذا ضرب عليكم أن تدفعوا منها شيئا فادفعوه له . أما قلوبكم وعقولكم وجميع ما هو من الله وعليه طابع صنعته ، فلا تعطوا منه لقيصر شيئا"[2] . أما ما يتعلق بالفصل بين الروح والبدن حسب الاعتقاد الذي يعتقده علي عبد الرازق (1888 ـ 1966م)، بدعوى أن الروح أساس ولاية الرسول ، والبدن أساس ولاية الحاكم ، كان من الممكن أن يكون له معنى ، كما يقول محمـد عبده (1849 ـ 1905 م) ، "لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك ، يمكن أن تأتي أعمالهـا على حدى مستقلة عن الأرواح التي تحيا ا ، والأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبـدان الـتي تحمل قواها "[3]. وفي إطار عرض علي عبد الرازق لجملة من الأدلة المتضافرة لإثبات موقفه من هذه المسألة ، لم تفته الفرصة دون ذكر هذا الحديث الذي أورده الإمام أحمد (164 ـ 241 هـ / 780 ـ 855 م) في مسنده وهو ؛ "أن الله تعالى أرسل إلى نبيه صلى الله عليه وسلم ، ملكا من الملائكة معه جبريل ، فقال الملك : يا محمد أرسلني إليك ربك ، قال أفملكا نبيا يجعلك أو عبـدا رسولا، قال جبريل تواضع لربك يا محمد ، قال بل عبدا رسولا"؛ فما أكل بعد تلك الكلمة طعاما متكئا حتى لقي ربه "[4]. ولكن توظيف الحديث بالمعنى الذي ينفي أن يكون الرسول قد قبل الملك أو أسس حكما ملكيا ، فهو تحصيل حاصل ، بحيث أنه لا ينف كل ملك أو كل نظام سياسي ، ولا ينفي إمكانية تأسيس نظام حكم خاص ، لا يشبه النظام الملكي المستبد في شيء ، هو نظـام حكم جماعي خاص بالمسلمين ، أساسه الشورى بين أفراد الأمة ، ولا فرق فيـه بـين الحـاكم والمحكوم إلا بمقدار ما ينفرد به الحاكم من تكليف إزاء تنفيذ الأحكام التي يقرّها الشرع والعقـل لصالح الجميع ، وهو ما يجعل الحاكم يتصف بالتواضع دون فقدان الهيـبة والفعالية ، وهذا التأويل

[1] – إنجيل متى ، الإصحاح ، 22 .

[2] – محمد عبده ، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ، موفم للنشر ، ط. 1 الجزائر1987 ، ص 64 .

[3] – (ن . م) ص 63 .

[4] – رواه أحمد في مسند المكثرين ، باب مسند أبي هريرة ، رقم الحديث 6863.

يبدو أنه ينطبق مع ما جاء في آخر الحديث السابق على لسان ابن عباس (ت . 68 هـ) إذ قال : "..فما أكل بعد تلك الكلمة طعاما متكئا حتى لقي ربه تعالى"[1].

ب/ الإسلاميون : وبالمثل ، فإن بعض الإسلاميين في الفكر العربي الإسلامي المعاصر يذهبون في موقفهم من هذه المسألة مذهب العلمانيين ، إذ ينفون - أيضا - أن يكون الصراع بين النبي والمعارضة القرشية صراعا سياسيا ، ويحاولون تأكيد الصراع العقائدي المحض بين الحق والباطل ، وبين الإيمان والكفر ، ولا دخل للصراع السياسي في هذا سواء كان معلنا أو متسترا بالدين - كما يرى البعض - ومنهم على سبيل المثال لا الحصر ؛ المفكر المعاصر محمد قطب ، الذي نجده ينصح المؤرخين بالابتعاد عن هذه الوجهة من النظر ، في تفسيرهم وتعليلهم للحوادث المتعلقة بالدعوة الإسلامية عامة ، والسيرة النبوية خاصة ، إذ يقول : "إن قلنا بأن قريشا وقفت هذا الموقف من دعوة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لخوفها على سلطانها ، هو قول مدخول يظلّل الدارس"[2]، بل إن حقيقة الصراع الأكبر في حياة البشرية ،كما يسميه محمد قطب ، هو : "ليس الصراع السياسي ، ولا الصراع الحربي ، ولا الاقتصادي ، ولا الصراع الحضاري بالمعنى الضيق ... (بل) الصراع الأكبر الذي يغير وجه الأرض حقا – بحسب نتيجته – هو الصراع بين الحق والباطل ، بين عبادة الله وحده وعبادة الآلهة الأخرى المزيفة "[3]. ودليله على الرأي الذي يراه ، هو أنه لو كان الأمر سياسيا أو عصبيا ، فالأجدر بالقرشيين حسب طريقة تفكيرهم "أن يرحّبوا بظهور نبي من قبيلتهم ، فذلك أجدى أن يزيدهم من سلطانهم السياسي ، على قبائل الجزيرة كلها ، ومن ثمة ، (يزيد) من سلطانهم التجاري"[4]، وقد كانت العرب من قبل – كما يرى – تتفاخر فيما بينها إلى حد التيه ، إذا ما ظهر شاعر عند بعضها ، "فما بال القبيلة التي يولد فيها نبي"[5].

إلا أن ما يلاحظ على محمد قطب ، وكأنه يناقض نفسه ، أو ما قاله فهو تحصيل حاصل . إذ لا أعتقد أنه يجهل الصراع التاريخي بين بني هاشم الذين احتضنوا صاحب الدعوة - كفارا

---

[1] - رواه أحمد في مسند المكثرين ، باب مسند أبي هريرة ، رقم الحديث 6863.

[2] - محمد قطب ، كيف نكتب التاريخ الإسلامي ، دار الشروق ، ط . 2 ، القاهرة 1413 ه / 1993 م . ص 75 .

[3] – (ن . م) ص 73 .

[4] – (ن . م) ص 79 .

[5] – (ن . م) ص 79 .

ومؤمنين - ووقفوا إلى جانبه ، وبين بني عبد شمس ومن تحالف معهم ضد النبي عليـه الـسلام ، وضد بني هاشم وبني عبد المطلب ، وقد أسهبنا في إيضاح هذه المسألة إسهابا كبيرا مـن قبـل ، وإضافة إلى هذا ، فإن محمد قطب في كتاب آخر له ، وهو ؛ "في النفس وا تمع"، يؤكد على أن "الدين والدولة في الإسلام شيء واحد ، [إذ]كان الرسول عليه الصلاة والسلام نبيا ورئيسا للدولة في ذات الوقت"[1]. والسؤال الذي يطرح ؛ كيف أصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بعد ، نبياً ورئيساً - كما يرى محمد قطب - دون صراع سياسي سابق بينه وبين القرشـيين المنـاوئين لدعوته ؟

إن مثل هذا التخلخل والغموض نجده أيضا عند واحد ممن اشتهروا بكتابة سيرة الـنبي ، صلى الله عليه وسلم في هذا العصر وهو ؛ محمد حسين هيكل ، إذ يقرر في مقارنة له بين دعـوة محمد عليه الصلاة والسلام ، ودعوات الأنبياء الآخرين ، خاصة – موسى وعيسى عليهما السلام – بأن الدعوة الإسلامية التي بعث ا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، هي ؛ "عقلية روحيـة ، أساسها الدعوة إلى الحق والخير والجمال ، دعوة مجردة في بدئها وفي غايتها ، عن كل خـصومة سياسية (كما يرى) ، فهي لم تزعج النظام الجمهوري الذي كان قائما بمكة بأية صورة من صور الإزعاج"[2]، في حين يرى أن دعوتي موسى وعيسى لم تخلوَا ، من المزج بين السياسة والـدين ، إذ يقول : "فكانت الثورة التي قام ا موسى بأمر ربه ثورة نظام سياسي وديني معا"[3]، وكذلك الأمر بالنسبة لعيسى عليه السلام . مبرره في ذلك ، أ ما أرسلا في ظلي نظامين سياسـيين مـستبدين قائمين بالفعل . "فقد ولد موسى في مصر وفيها فرعون"[4]، "وقد ولد عيسى بالناصرة من أعمـال فلسطين ، وهي يومئذ ولاية رومانية خاضعة لحكم القياصرة ولظلم المستعمرين ا"[5]. ومن ثمة - كما يرى - فإن "هذه العوامـل المختلفـة ، والعامـل الـسياسي في مقدمتـهم ، وجهـت دعو ما[توجيها]، أما محمد وكانت ظروفه ما قدمنا"[6]، فلا .

---

1 – محمد قطب ، في النفس وا تمع ، دار الشروق ، ط .7 بيروت – لبنان 1403 ه/ 1983 ، ص20 .
2 -محمد حسين هيكل ، حياة محمد ، ج ، 1 . موفم للنشر ، ط . 1 الجزائر 1994 ، ص 234 .
3 – (ن . م) ص 233 .
4 - (ن . م) ص 233 .
5 – (ن . م) ص 233 .
6 – (ن . م) ص 233 . 234 .

إلا أن هذا الموقف المضاد للسياسة النبوية عند محمد حسين هيكـل ، لم يـدم طويلا - كما نلاحظ - إذ بمجرد أن قطع شوطا ، ليس بالطويل ، في كتاب سيرته عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ووصل إلى مرحلة الهجرة إلى الحبشة ، انقلب رأسا على عقب بعد أن تفطن فجأة ، واستدرك يقول : "من حق من يؤرخ لمحمد أن يسأل : أكان كل القصد من هذه الهجرة ، التي قام ا المسلمون بأمره ورأيه ، الفرار من كفـار مكة وما يلحقون م من الأذى ؟ أم أ ا كان لها كذلك غرض سياسي إسلامي رمـى محمد من ورائه إلى غاية عليا ؟ "[1]. وبعد أن أكد شرعية طرح مثل هذا السؤال ، أجاب قائلا : "إن ما ثبت من تاريخ هذا النبي العربي في أطوار حياته جميعا أنه كان سياسيا بعيد الغور ، كما كان صاحب رسالة وأدب نفس لا يدانيه فيهما في السمو والجلال والعظمة مدان"[2].

وعليه ، فلا يمكن لأحد ألا يلاحظ هذا التأرجح الذي لا يثبت أصـحابه مـن هؤلاء المفكرين على رأي واحد ، وقد ذكرنا نموذجا منهم هنا ، بحيث بعد أن يؤكـد هؤلاء استقرارهم الجازم على موقف ما ، في موضع من المواضع ، تجدّم يثبتون العكس في موضع آخر ، دون أن يشيروا مستدركين إلى ما جعلهم ينتقلون مـن القـضية إلى نقيضها .

ومن هؤلاء محمد حسين هيكل ، الذي أحاول أن أعقّب على دعواه السابقة التي نفى بموجبها أن يكون الرسول ، عليه السلام ، قد أسس نظام حكم إسـلامي ، أو أن تكون له نية في ذلك ، لأنه - في نظره - بعث في عهد نظام جمهوري ، وخلاف بعض الرسل السابقين ، كموسى وعيسى اللذين أرسل كل واحد منهما في عهد نظام حكـم مستبد ، فأقول ، أولا : كيف يمكن اعتبار النظام القبلي عند العرب في الجاهلية نظامـا

[1] – (ن . م) ص 239 .
[2] – (ن . م) ص 239 . 240 .

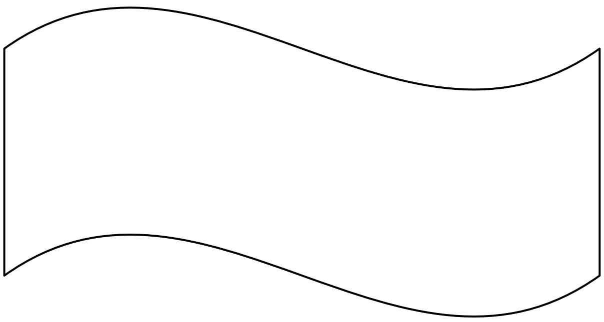
جمهوريا لم يـ عج من الدعوة الإسلامية - كما أشار - ومن ثمة لا يمكن للرسـول أن يفكر في إزاحته و استبداله بنظام سياسي واجتماعي آخر؟ ثانيا : كيف يمكن أن ننكـر ـذه السهولة ما قام به الرسول عليه الصلاة والسلام ، في مجال تأسيس نظـام سياسـي واقتصادي إسلامي ، وتأسيس الروابط الاجتماعية والأخلاقية ، وما قام بـه في إطـار السلم والحرب من تنظيمات مدنية وعسكرية ، وكيف نثبت ما لم يقم به غـيره مـن الرسل ، خاصة سيدنا عيسى عليه السلام ، الذي لم يتسن له تأسـيس نظـام حكـم مسيحي داخل نظام حكم إمبراطوري غاشم وقوي ، يدين أنصاره بالوثنية . إن هذا ما لا يتقبله العقل والنقل ، وما لا يثبته الواقع التاريخي ، بل كل ما حدث هو مغاير لما قال به هيكل هنا .

وختاما لعرض طرح الموقفين المتباينين إزاء ظهور الدعوة الإسلامية والسيرة النبوية ، وهما ؛ الاتجاه السياسي والاتجاه العقائدي الروحي ، ممثلين في التيار الإسلامي والتيـار العلماني . إذ أوضحنا بما فيه الكفاية ، كيف أن فريقا منهم حاول التركيز على إثبـات الغاية السياسية للرسالة ، منذ بداية نزول الوحي إلى ـايته ، وترجم معارضـة الـدعوة والصراع بين صاحبها والقرشيين بالصراع السياسي المتستر بالمبرر العقائدي الذي حركته العصبية القبلية . أما الفريق الثاني ؛ فقد ركز طرحه على الدعوة الروحية الخالـصة دون إعطاء أي اعتبار للطرف الآخر ، بل أضحى القول بالبعد السياسي المتـستر بالـدعوة الروحية عندهم جريمة لا تغتفر في حق الرسالة الإسلامية لا يقول ـا إلا معاند .

ومن عجيب الأمر أن نجد الاتجاهين المتصارعين حول هذه المسألة ، يختلفان في المظهر ، ويتفقان في الجوهر ، فالإسلاميون الذين ينفون العنصر السياسي ، ولا يثبتون إلا العنصر الروحي للدعوة الإسلامية - في الحقيقة - أ ـم يقدمون خدمة جليلة للاتجـاه العلمـاني الذي يؤكد بدوره - أيضا - على الدعوة الروحية الخالصة ليثبـت علمانيـة الدولـة

الإسلامية في نشأ ا وخلال مراحل تطورها . وبعض العلمانيين - هم أيضا – يقدمون الخدمة نفسها التي يسعى الاتجاه الروحي إلى تحقيقها وبلوغها رغم أن من أهداف مشروع العلمانيين تجميد النشاط الديني أينما كان .

وبالتالي ، فلا هذا ولا ذاك ، استطاع الإجابة الشافية عن السؤال المطروح ، فالاتجاه الروحي العقائدي بالغ في قراءة السيرة النبوية قراءة أحادية متطرفة عند بعضهم ، مثلما هي الحال عند الصوفية ، والاتجاه السياسي هو أيضا بالغ في إبراز العنصر السياسي على حساب العنصر العقائدي ، في فهمه وقراءته لتاريخ الدعوة الإسلامية والسيرة النبوية ، كما هي الحال أيضا عند العلمانيين ، ففي خطاب كل منهما إفراط وتفريط ، تمثل السياسة بالنسبة للدعوة الروحية عند الاتجاه الصوفي في الإسلام ، نقطة خارج دائرة بلغة الرياضيات . والعكس صحيح ، بالنسبة للدعوة الروحية عند الاتجاه السياسي . والصواب لا يكون – في الحقيقة – إلا بتطابق العنصرين في شكل دائري واحد، كما يرى الاتجاه الإسلامي المعتدل .



المبحث الثالث

السياسة الشرعية في الإسلام

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

الاتجاه السياسي المعتدل : إن موقف هذا الاتجاه هو من المواقف التي وقع عليها إجماع الأمة ، وكما يرى رشيد رضا (1865 ـ 1935 م) في كتاب "الخلافة " هو ؛ "كلام سائر علماء العقائد والفقهاء ، من جميع مذاهب أهل السنة "[1] بما فيهم أراء فلاسفة الإسلام الـذين حـاولوا بدورهم التوفيق بين العقل والنقل وبين السياسة والدين ، من أمثال الفارابي (ت . 339 هـ ـ 950 م)في مدينته الفاضلة ، وابن خلدون (733 ـ 809 هـ / 1332 ـ 1406 م) في مقدمته ، وابن رشد (520 ـ 595 هـ / 1126 ـ 1198 م) وغيرهم . ولا يكاد يخرج عن هذا الموقف الكثير من المستشرقين في هذا العصر وقبله ، ماعدا أولئك الذين تطرفوا – مـن المسلمين وغير المسلمين – منحازين إلى هذا الرأي أو ذاك . وموقف هذا الاتجاه المعتدل لا يفصل

[1] - رشيد رضا ، الخلافة ، موفم للنشر ، ط . 1 الجزائر ، 1992 ، ص 15 .
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

بين الدنيا والدين ، ولا يفرق بين السياسة والدعوة ، بل هو موقف جامع بين مدينة الله ومدينـة البشر . فلا دعوة روحية دون تنظيم المسلمين تنظيما سياسيا ، ولا سياسة مدنيـة للمـسلمين في غياب هذه الدعوة . فالدين الإسلامي كما يقول رشيد رضا (1865 ـ 1935 م) : "هداية روحية ، ورابطة اجتماعية سياسية ، والكامل فيه من كملتا له ، والناقص فيه من ضـعفت فيـه إحداهما أوكلتاهما "[1].

ولا يخرج هذا الموقف عن المفهوم الذي حدده مفكرو الإسلام في تعريفهم للخلافة ، أو الإمامة والملك ، إذ قال الماوردي (ت .450 هـ/ 1058 م) في الأحكـام الـسلطانية : إن "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسه الدين وسياسة الدنيا"[2]، وهو التعريف نفسه الذي نجده عند التفتازاني (712 ـ 791 هـ / 1312 ـ 1389 م) في متن "مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين"، ونجده أيضا عند ابن خلدون الذي يرى أن "الخلافة هي حمل الكافة علـى مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية...[وهي] عند صاحب الشرع في حراسـة الدين وسياسة الدنيا به "[3]. وقد انتهى ابن خلدون إلى هذا التعريف انطلاقا من تقسيمه للـسياسة – التي هي : أمر طبيعي وضروري للحياة الاجتماعية – إلى سياسة شرعية تجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الدين ، وسياسة وضعية – بمفهوم عصرنا – لا تراعي إلا مصالح الدنيا ، وتنقسم هـذه الأخيرة إلى : سياسة وملك طبيعي، يتضح مضمون هذا التقسيم أكثر بتحديد الأسس و المبـادئ التي يقوم عليها كل نوع من أنواع أنظمة الحكم الثلاثة . فـ "الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية "[4]، ويوضح ابن خلدون الفرق بين السياسة الشرعية التي تجمع بين الـدنيا والـدين ، والسياسة الوضعية التي تفصل بينهما ، فيقول : إن "أحكام السياسة إنما تطلع [إلى] الدنيا فقـط

- [1] (ن . م) ص 107 .

- [2] الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ج 1 ، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الرحمن عميرة ، دار النصر للطباعة الإسلامية ط. 1 القاهرة 1994 ، ص 60 .

- [3] ابن خلدون ، المقدمة ، مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الإسلامية ط . 1 القاهرة (دون تاريخ) ص 136 .

- [4] (ن . م) ص 136 .

يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا "[1]. بينما المقصود بالسياسة الشرعية صلاح الآخرة أيـضا ، لـذا "وجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم و آخرتهم"[2]. ولا تفوته الإشارة إلى مصدر هذا النوع من الحكم الذي يجمع بين مصالح الدنيا والـدين ، إذ يعـود الفضل فيه إلى "أهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء"[3]. ومقابل هذا نجد ابن خلدون العالم والفقيه السني يذم نظام الحكم والسياسة الوضعية التي تفرق بين الدنيا والـدين ولا تراعي إلا مطالب الشهوة الجسدية والمنافع الدنيوية ، وهو ما يجعلها تنحرف عن العقـل ، وقـد ينحرف العقل نفسه "لأنه نظر بغير نور الله ، (وَمَن لم يَجعَل اللهُ لَه نوراً فَمَالَه مِن نـورٍ)[4] "[5]. و لذا لا تتحقق السعادة الإنسانية - كهدف سياسي - في الدنيا والدين على حد سواء ، وعليه ؛ يبقى النظام السياسي الجديد بتحقيق سعادة الإنسان ، دنيا وأخرى – في نظر ابن خلدون – هـو النظام السياسي الذي يجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الدين ولا يفرق بينهما ، وهو نظام الأنبيـاء والرسل عليهم السلام ، ممثلا في السياسة الشرعية .

ومن خلال هذه المواقف و التعريفات الواضحة ، ندرك جيدا مدى تعلق أهـل الـسنة والجماعة بالسياسة الشرعية التي تمزج بين الاثنين إلى درجة القول بأنهما ؛ "توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه "[6]. كما يقول الماوردي ، إذ "أن الدين أس ، والملك حارس ، ولا بد للملك من أسه ، ولا بد للأس من حارسه ، لأن ما لا حارس له ضائع ، وما لا أس له منهدم "[7]. ويؤكد ابـن تيميه (661 ـ 728 هـ / 1263 ـ 1328)– من جهته – هذا المعنى أيضا ، إذ يقول : "إن انفرد السلطان عن الدين ، أو الدين عن السلطان ، فسدت الأحوال"[8] وأكثر من هذا فهـو

---

[1] - (ن . م) ص 136 .
[2] - (ن . م) ص 136 .
[3] - (ن . م) ص 136 .
[4] - سورة النور ، الآية ، 39 .
[5] - ابن خلدون (ن . م . س) ص 136 .
[6] - الماوردي ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ، تحقيق محي الدين السرحان ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ط .1 بيروت -لبنان 1401هـ / 1981م ،ص149 .
[7] - الماوردي ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ، (م ، س) ص149 .
[8] - ابن تيميه ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، موفم للنشر ، الجزائر 1994 ، ص 190 .

يسمو بالسلطان إلى مرتبة العبادة والطاعة اللذين يتقرب الناس بهما إلى الله عز وجل ، إذ يرى من "الواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله ، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات "[1] ويستدل كل من الماوردي وابن تيميه وغيرهما بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام إذ قال : "لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم "[2]. وإن صح هذا على الجزء – كما يعلق ابن تيميه على هذا الحديث – فهو يصح على الكل . إذ أوجب رسول صلى الله عليه وسلم "تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر ، تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع "[3]. وبالإضافة إلى هذا الدليل يذكر ابن تيميه أيضا أن الله عز وجل أوصى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، و"لا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة "[4].

ويقول الغزالي (ت . 505 هـ / 1111 م)أيضا بضرورة وجوب الإمامة شرعا ، لذا لا يمكن تركها والتفريط فيها كما يرى مستدلا على ذلك بالصورة المنطقية الآتية : "إن السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة "[5] ، وهو ما يقصد إليه الإنسان قطعا ، كما يرى .

وما نستخلصه من مواقف وأدلة علماء الأصول ؛ الفقهاء والمتكلمين ، هو أن الإمامة أو السياسة الشرعية ليست غاية في حد ذاتها بقدر ما هي وسيلة ضرورية لتحقيق الغاية العقائدية التي بموجب توفرها تحصل السعادة ، لذا فالإمامة أو السياسة الشرعية بمختلف ما اصطلح عليها ، واجبة ، وإذا ما ثبت وجوبها كما يقول الماوردي : "ففرضها على الكفاية كالجهاد ، وطلب العلم ، وإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها على الكفاية "[6].

---

1 - (ن . م) ص 187.

2 - أخرجه أحمد في مسند المكثرين من الصحابة ، باب مسند عبد الله بن عمر وعمرو بن العاص ، رقم الحديث 6360 .

3 - ابن تيميه (ن . م . س) ص 186 .

4 - ابن تيميه (ن . م) ص 186 .

5 - الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، قدم له وعلق عليه وشرحه الدكتور علي أبو ملحم دار مكتبة الهلال ط 1 .بيروت - لبنان 1993 ، ص 256 .

6 - الماوردي ، الأحكام السلطانية ، (ن . م . س) ص 61 .

كان ما سبق ذكره ، هو ما تنكر به الأصوليون للاتجاه الوضعي الذي يسعى أنـصاره إلى فصل الدين عن الدنيا ، أما ما نذكره الآن هو أيضا ما تنكر به الأصوليون للاتجاه الثاني المؤيـد للدعوة الروحية الخالصة التي لا علاقة لها بالنظم الاجتماعية والسياسية ، إذ يرفض أنصار التيـار الإسلامي المعتدل (أهل السنة والجماعة) ، أن يكون الإسلام مجرد علاقة بين العبد وربه ، ولا هو من يتحقق على الصعيد الفردي المحض . وكما يقول الإمام أبو زهرة ، ما جاء الإسلام "لرهبانية أو روحانية مجردة أو لتهذيب النفوس فقط "[1]، بل هذه التجربة كما يرى الفضل شلق ؛ "حاولتها الصوفية لكنها تحولت عنها بعد فترة من الزمن ، فقد بدأت الصوفية كأسلوب فردي في التعـبير والاتصال بالله ولكنها تحولت مع مرور الزمن إلى ممارسات ومناهج جماعية"[2] ، لقد نهى الله عـز وجل عن الغلو في الدين – كما يقول الشيخ محمد عبده –"وخشى على المؤمن أن يغلو في طلب الآخرة فيهلك دنياه وينسى نفسه منها ، فذكرنا (الله) بما قصه علينا ، أن الآخرة يمكن نيلها مع التمتع بنعم الله علينا في الدنيا إذ قال : "وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِـنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ"[3]. ولو كانت الرسالة الإسلامية متعلقة بالعقيدة الروحية فحسب ، كما يقول الإمام محمد أبو زهرة "مـا هاجر النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا رفض البقاء في مكة المكرمة ، واكتفـى أن يطلـب مـن المشركين بأن يتركوه وما يعبد ، وأن يتركهم وما يعبدون"[4]. ولكن بعثه الله رحمة للعالمين ، ومن ثمة كان "لا بد أن تقوم دولة تقيم الحق و[تحبط] الباطل ، وتمنع الظلم ، وتجمع الإنسانية ، وتنشر التعاون بين الناس وتمحو كل الفوارق التي تجعل بعض بني الإنسان يتحكم في الآخر ، وتمنع الفساد في الأرض"[5].

ويشهد التاريخ وكبار المفكرين السياسيين في هذا العصر وحتى الأجانب منهم ، على أن الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، قد أسس الدولة الإسلامية بالفعل ، ونجـح في ربـط الـسلطة

---

[1] - الإمام محمد أبو زهرة ، المرجع في السيرة النبوية ، المجلد الأول ، دار الفكر ، ط . 1 القاهرة دون تاريخ ، ص 47 .

[2] - الفضل شلق ، الأمة والدولة ، دار المنتخب العربي ، ط .1 بيروت -لبنان ، 1413هـ/ 1993 م ، ص 15 .

[3] - سورة القصص ، الآية 77 .

[4] - الإمام محمد أبو زهرة ، المرجع في السيرة (ن . م . س) ص 480 .

[5] - (ن . م) ص 480 .

الروحية بالسلطة الزمنية ، كما يرى جون جاك رو سو (1712 ـ 1778 م) ، إذ يقـول : "كان لمحمد نظرات جد صائبة ، بحيث أنه أحسن ربط نظامه السياسي ، وبما أن شكل حكومتـه استمر مع الخلفاء الذين جاءوا من بعده ، فإن هذه الحكومة هي واحدة بالفعل ، وهي صـالحة في هذا ، لكن عندما أصبح العرب مزدهرين ومثقفين ـ ومن ثمة ـ مخنـثين أخـضعهم البرابـرة ، ووقتها عاد الفصل بين السلطتين من جديد"[1].

أما البعض الآخر ممن يدافع عن ضرورة وجوب السياسة الشرعية ، يحاول الاستعانة بعلـم الوجود (الأنطلوجيا) ملفتا النظر والانتباه إلى العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وأن هـذه العلاقـة ليست مجرد علاقة لا تتجاوز علاقة الخلق من العدم كما هو واضح في القرآن الكريم ، بـل هـي علاقة تنظيم محكم لكل شيء في شكل سنن وشرائع ثابتة لا تتغير ولا تتبدل إلا بإذنه تعالى ، وما جاء الدين والكتب السماوية والرسل إلا ليبينوا للبشر روائع خلق الله في الكون ، وحثهم علـى ضرورة التعلم والبحث عن هذه الروائع المتمثلة في نظام الكون وقوانينه ، ومن ثمة التقيد والعمـل ا ، ووعد الله الناس نيل سعادة الدنيا والآخرة إن هم عملوا بسنن الله وشرائعه ، وحـذرهم أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ، إن هم ابتعدوا عنها أو خالفوها ، فلا تعارض بـين نظـام الكون وشرائع الله في كتبه ، ولا فرق بين الدين والقوانين الكونية أو النظم الاجتماعية كما أرادها الله ، وقد أحسن الشهرستاني (469 ـ 548 هـ / 1076 ـ 1153 م) التعبير عن هـذا المعنى إذ قال : "قد قيل أن الله عز وجل أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه علـى دينـه ، وبدينه على خلقه "[2]. ومعناه أن شرائع الله التي جاء ا الدين وقوانينه (الـسنن) الـتي تحكـم الوجود ، واحدة في الدنيا والدين . وأكد الشيخ محمد عبده المعنى نفسه -أيضا - فقال : إن "في هذا يصرح الكتاب أن لله في الأمم والأكوان سننا لا تتبدل ، والسنن الطرائق الثابتة التي تجـري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار ، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قـوم بالقوانين"[3]. قال تعالى : فَلَن تَجِدَ لِسنتِ ٱللهِ تَبدِيلاً . وَلَن تَجِدَ لِسنتِ ٱللهِ تَحوِيلاً "[4]، وقال أيضا

- [1]Jean Jacques Rousseau, du contrat social, ENAG / Editions (2eme Edition), Alger 1992. P, 175.

[2] –الشهرستاني ، الملل والنحل ج1 ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ط .1 بيروت –لبنان (دون تاريخ) ص39.

[3] - محمد عبده ، (ن . م . س) ص 74 ، 75 .

[4] - سورة فاطر ، الآيتان 43 ، 44 .

: "فَأَقِمْ وَجهَكَ لِلدينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ ٱللهِ ٱلتِي فَطَرَ ٱلناسَ عَلَيهَا لَا تَبدِيلَ لِخَلْقِ ٱللهِ ذَلِكَ ٱلدينُ ٱلْقَيِم وَلَكِنَ أَكْثَرَ ٱلناسِ لَا يَعلَمونَ "[1].

وقد أوضح مونتسكيو (1689 ـ 1755 م)في روح القوانين هذه المسألة بما فيه الكفاية ، بحيث أنه حدد مفهوم هذه السنن التي تسمى قوانين ، فقال: "إن القوانين ، في معناها الأكثر شمولا هي : العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء"[2]. ويرى في هذا الكتاب أن لكل الموجودات قوانينها ، والله هو العلة الأولى للوجود "والقوانين هي العلاقات الموجودة بين هذه العلة الأولى (الله) ومختلف الموجودات ، وبين مختلف الموجودات نفسها "[3]، ويؤكد على أن الصورة التي خلق الله ا القوانين هي الصورة نفسها التي لا تزال عليها هذه القوانين فهي ثابتة لا تتبدل ولا تتغير ، وينفي أن يكون الكون في فوضى أو تحكم ظواهره قوى غير عاقلة كالصدفة والحتمية ، إذ يتعجب مونتسكيو لمن يرى ذلك قائلا : "ما أكبرها من سخافة أن تكون حتمية عمياء أوجدت كائنات عاقلة !؟ "[4].

إن سر نظام الكون ، هو هذه القوانين التي سنها الله تعالى . وهي أنواع ودرجات ، فمن حيث الأنواع ؛ منها ما يتعلق بالطبيعة الجامدة (قوانين الفيزياء) ، ومنها ما يتعلق بالكائن الحي (قوانين البيولوجيا) ، ومنها ما يتعلق بالحيوان (قوانين الإحساس والغريزة) ، ومنها نوع آخر يتعلق بالإنسان ككائن حي عاقل ينزع بمقتضى الطبع والغريزة إلى الحياة الاجتماعية ، فإن هذه القوانين كما نرى تختلف باختلاف الوجود وتتنوع بتنوعه ، أما من حيث تفاوت درجا ا ، فإننا نلاحظ تزايد نسبة تعقيدها في الكائنات كلما اتجهنا من أسفل إلى أعلى ، أو من الجماد إلى الكائن الاجتماعي ، ففي هذا الأخير تجتمع جميع خصائص الوجود ، فنجد الخصائص الفيزيائية ، والخصائص العضوية ، والخصائص النفسية ، والاجتماعية ، وعليه فالقوانين الاجتماعية أكثر القوانين تداخلا وتعقيدا ، وكما يصف (ر.م . ماكيفر) R M Maciver (...) القانون الاجتماعي بأنه "متميز كل التمييز ومعقد كل التعقيد...لأن جميع قوانين الوجود تعمل عملها في حياتنا الاجتماعية

---

[1]- سورة الروم ، الآية 29 .

- [2]Montesquieu, de l'esprit des lois, T.2 ENAG / Edition, Alger 1999. P, 9 .
- [3]Montesquieu, Ibid. P, 9.
- [4]Montesquieu, Ibid. P, 9.

"[1]، ولهذا يعتبر القانون الاجتماعي النموذج الأمثل لجميع القوانين الكونية ، وقد شـبه القـدماء الإنسان بالعالم ، إذ اعتبروا الإنسان عالما أصغرا مقابل العالم الأكبر (الكون)، إذ أن القوانين الـتي تتحكم في الكائن الاجتماعي صورة مصغرة للقوانين التي تتحكم في الكون بأسره .

إن أهم ما يوجد في هذا الكون العظيم الذي خلقه الله هو الإنسان ، وأهم ما زود به هذا الإنسان ليمتاز عن غيره من الكائنات الأخرى هو العقل ، وما يلحق به من لواحـق كـالإرادة وحرية الاختيار والقدرة على التمييز بين الخير والشر، ومن ثمة القدرة على تحمل المسؤولية ومـا يتبعها من جزاء ، إلى غير ذلك من اللواحق العقلية ، ومقابل هذا فللإنسان غرائز حيوانية وميـول ورغبات وأهواء وعواطف وشهوات قد تعترض سبيل العقل والحرية ، ومن ثمة يعجز الإنسان عن القيام بمسئوليته على أحسن وجه ، إذ أن عقل الإنسان وإرادته قد يتأثران بالـشروط والعوامـل المتداخلة للوجود ، فقد يدرك العقل الخطأ صوابا والصواب خطأ ، وقد يتجاوز موضوع الإدراك حدود العقل ، فيعجز هذا الأخير عن إدراكه ، و الأمر نفسه بالنسبة للإرادة التي بدورها قد تتأثر بالعوامل المتداخلة للوجود ، فيقوم صاحبها على عمل ما يخالف العقل ، أو على ما يـراه العقـل صوابا وهو خطأ ، وقد تعجز إرادة الإنسان - تماما – عن عمل ما مهما كان هذا العمل صوابا ، لذا نقول ؛ إن عقل الإنسان واختياره الحر نسبيان ، أمام علم الله الكامل وإرادته المطلقة .

إن هذه الحال التي عليها الإنسان كعنصر هام ورئيسي في هذا الكون ، هي التي استدعت نزول الوحي بشرائع الله على الإنسان قصد تنظيم حياته تنظيما شاملا لجميع نواحيه الـسياسية و الاقتصادية و الاجتماعية ككل ، كما استدعت هذه الحال توجيه الإنسان كحيـوان عاقـل إلى المساهمة في سن القوانين التي تنظم حياته الاجتماعية وربطها بأصولها الكونية والشرعية ، وهو مـا يراه الكثير من رجال الفكر الإسلامي المعاصر مثل المودودي الذي يرى أن الدين الإسلامي "مـا جاء ليكون ملحقا (وتابعا) للحياة "[2]. بل جاء يدعو الإنسان إلى "إدراك العلاقة بين الله والإنسان

---

[1] -ر. م . ماكيفر ، الجماعة (دراسة في علم الاجتماع) ترجمة محمد علي أبو درة ولويس اسكندر ، دار الفكر العربي ، ط . 1 مصر 1968 ، ص 31 .

[2] - أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، ترجمة أحمد إدريس ، ديوان المطبوعات الجامعية ، ط . 1 الجزائر 1990 ، ص 16 .

، وبين الإنسان والإنسان ، وبين الإنسان وجميع الكائنات على وجـه البـسيطة "[1]، ولتعريفـه بالوحدة القائمة في الكون بين جميع الكائنات عقلا ونقلا ، وأن سعادة الإنسان متوقفة على حياته وفق هذه الوحدة الكونية ، وكما يرى المودودي فإن "علاقة الإنسان بالكون لا تستقيم أبدا طالما أن علاقته بخالق الكون لا تسير في مسارها المضبوط"[2]. ومعنى هذا عند المودودي ؛ أن الحيـاة لا تستقيم بعلاقة الإنسان بخالقه دون علاقة الإنسان بمخلوقات الله ، ولا تستقيم علاقـة الإنـسان بالكون دون علاقتها بخالق الكون .

والهدف من ارتباط هذه العلاقة عند المودودي هو ؛ ارتباط الحياة الروحية في الإسلام بالحياة العملية ، وارتباط الدعوة الإسلامية بالسياسة المدنية ، إذ لا تتحقق سـعادة الإنـسان ولا تستقيم أوضاعه بواحدة من هاتين الثنائيتين دون الأخرى ، وعلى ضوء هذا المعنى ، فسر المودودي قوله تعالى "ٱلزَانِيةُ وَٱلزانِي فَٱجلِدواْ كُلَ وَاحِدٍ مِنهمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَاخذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللهِ إِن كُنتم تومِنونَ بِٱللهِ وَٱلْيَومِ ٱلاَخِرِ"[3]، إذ ما يلفت الانتباه في هذه الآية كما يرى المودودي ، هـو "أن قانون العقوبات فيها يسمى دين الله "[4]. كذلك أن الدين كما ورد في هذه الآية ، "ليس مجرد الصلاة والصوم والحج والزكاة ، إنما هو أيضا قانون البلاد"[5]. وإقامة الدين لا تعني إقامة المناسـك والعبادات كالصلاة والصوم وغيرهما فقط ، "بل تعني إقامة قانون الله وشرعته كذلك"[6]. إن رفض قانون الله واستبداله بغيره من القوانين "لا يعني سوى رفض دين الله ذاته "[7].

كما أول المودودي – أيضا – هذه الآية الكريمة تأويلا يتفق والدعوة إلى تأسيس سياسة مدنية إذ قال تعالى : "وَقُل رب أَدخِلْنِي مدخَلَ صِدقٍ وَأَخرِجنِي مخرَجَ صَدقٍ وَٱجعَل لِـي مِـن لدنكَ سلْطَناً نَصِيراً"[8]. فمعناها عند المودودي أن الله عز وجل علم رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

[1] - (ن . م) ص 16 .
[2] - (ن . م) ص 16 ، 17 .
[3] - سورة النور ، الآية 2 .
[4] - المـودودي (ن . م . س) ص112 .
[5] - (ن . م) ص112 .
[6] - (ن . م) ص112 .
[7] - (ن . م) ص112 .
[8] - سورة الإسراء ، الآية 80 .

كيف يدعوه أن يعطيه السلطة ، ويسخر له حكومة تنصره ، وتشد أزره حتى يتمكن "بـسلطا ا وقو ا من تقويم اعوجاج الدين وإيقاف تدفق طوفان الفواحش والمعاصي وتنفيذ قانون عدالته "[1].

وآخر ما نتطرق إليه مما عالجه السلف من مسألة الإمامة أو السياسة ، ما تعلق بضرورة وجـوب سياسة دينية أو نظام حكم سياسي إسلامي يتولى تنظيم شؤون المسلمين الدينية والدنيوية ، وفيما كان وجوب هذه السياسة الدينية وجوبا عقليا أم شرعيا ؟

لقد اتفق السلف وأجمع الصحابة ، وأهل السنة ومعظم الطوائف الأخرى إلا القليـل النادر ، على أن نصب الإمام واجب شرعي هو من قبيل فرض الكفاية ،كما أسلفنا مع الماوردي ، إذ يقول متحدثا عن الإمامة بأن "فرضها على الكفاية كالجهاد ، وطلب العلم ، فإذا قام ا من هو من أهلها سقط فرضها على الكفاية "[2].

لكن اختلف بعضهم حول هذه المسألة ، فيما إذا كانت واجبة عقلا أم شرعا ؟ فيقـول رشيد رضا : "أجمع سلف الأمة ، وأهل السنة ، وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام – أي توليته على الأمة – واجب على المسلمين شرعا لا عقلا "[3]. مبررهم في ذلـك هـو "أن المقصود بالإمام القيام بأمور شرعية ، كإقامة الحدود واستيفاء الحقوق ، وقد كان يجوز الاستغناء عنها ، بأن لا يراد التعبد ا "[4]. كما استدل السلف على الوجوب الشرعي لهذا الأمر ، بتقديمـه على دفن النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ أن "أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاتـه بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه ، وتسليم النظر إليه في أمورهم وكذا في كل عصر من بعد ذلك لم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار واستقر ذلك إجماعا دالا على وجـوب نـصب الإمام "[5].

إلا أن البعض الآخر من السلف ، قالوا بوجوب تنصيب الحاكم عقلا لا شرعا ، وأولـوا الإجماع الذي وقع على تنصيب أبي بكر رضي الله عنه وتنصيب الأئمة بعده بأنه "قضاء بحكـم

---

1 - المودودي (ن . م . س) ص 112 ، 113 .
2 - الماوردي ، الأحكام السلطانية ، (ن . م . س) ص 61 .
3 - رشيد رضا (ن . م . س) ص 16 .
4 - الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، (ن . م . س) ص 138 .
5 - ابن خلدون (ن . م . س) ص 137 .

العقل فيه "[1]، مستدلين في ذلك كما يقول ابن خلدون : "بضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حيا م ووجودهم منفردين ، ومن ضرورة الاجتماع التنازع ، لازدحام الأغراض ، فما لم يكن الحاكم الوازع ، أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن لاك البشر وانقطاعهم ، مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية "[2]. إلا أن ابن خلدون يرفض الوجوب العقلي ويقول بالوجوب الشرعي محاولا دحض دليلهم العقلي قائلا : " لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ، ولو لم يكن شرع كما في أمم ا وس وغيرهم ممن ليس له كتاب أولم تبلغه الدعوة ، أو نقول يكفي في رفع التنازع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل، فادعاؤهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام هنا غير صحيح ، بل كما يكون نصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم ، فلا ينهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة ، فدل على أن مدرك وجوبه إنما هو بالشرع ، وهو الإجماع الذي قدمنا "[3].

وقد انقسم المعتزلة حول هذه المسألة إلى قسمين ، فيقول البصريون بوجوب قيامها شرعا لا عقلا . إذ "ليس في العقل ما يدل على وجو ا "[4]. وهو ما يراه عبد الجبار المعتزلي (بين 320 و 325 ـ 415 هـ) ، إذ يقول : "إن العلم بالحاجة إلى الإمام لا يجوز أن يكون عقليا ، بل إنما نعلمه شرعا"[5]. لأن الغاية من تنصيب الإمام ، تنفيذ الأحكام الشرعية ، وقد استدل عبد الجبار بأدلة عقلية كثيرة لإبطال جواز الإمامة عقلا . أما البغداديون ، وأبو عثمان الجاحظ (775 ـ 868 هـ / 1374 ـ 1464 م) من البصريين وغيره ، يقولون بوجو ا عقلا لا شرعا وهو ما

---

1 - (ن . م) ص 137 .
2 - (ن . م) ص 137 .
3 - (ن . م) ص 137 .
4 - ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، دار النفائس ط 5. بيروت - لبنان 1405 ه / 1985 م ، ص316 .
5 - عبد الجبار المعتزلي ، شرح الأصول الخمسة ، ج 2 ، موفم - الجزائر 1990 ، ص387 .

أشار إليه عبد الجبار إذ قال : "وقد خالفنا في ذلك أبو القاسم"[1]، وقال : "إنما نعلم وجوب الحاجة إلى الإمام عقلا "[2].

ونلاحظ ، رغم أنه من النادر أن يختلف المعتزلة حول المسائل الكلامية لرد جميعها إلى مبدإ العقل ، إلا أننا نجدهم هنا يختلفون حول هذه المسألة ، فمنهم من قال فيها بوجـوب العقـل ، ومنهم من قال بوجوب الشرع .

وكما يرى ظافر القاسمي أن فريقا آخر "جمع بين الشرع والعقل أو أول الشرع بالعقل ، أو اقترض عدم وجود التعارض بين الشرع والعقل"[3]، في هذه المسألة .لكن مقابل هذا الفريـق ، يذكر ابن خلدون البعض الأخر من شذ عنه ، و" قال بعدم وجوب هذا النص رأسا ، لا بالعقـل ولا بالشرع"[4]. يذكر من هؤلاء "الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم"[5] إذ قال الأصـم : "لو تكافى الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام "[6]. ويرى ابن خلدون أن ما حملهم علـى هـذا المذهب "إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب و الاستمتاع بالـدنيا لمـا رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعي على أهله ومرغبة في رفضه "[7]. وأمام هذا الوضع يأبى ابن خلدون إلا أن يوضح المسألة ، مدافعا عن الملك ، إذ يرى أن الشرع لم يذم الملك لذاته ، "وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم ، والتمتع باللذات ، ولاشك أن في هذه مفاسد محظورة ، وهي مـن توابعه"[8]، لكن للملك توابع أخرى لابد من الثناء عليها كالعدل والأنصاف وإقامة مراسم الـدين والذود عنه ، وعليه كما يقول : "فإذن ، إنما وقع الذم للملك على صفة حال دون حال أخرى ،

---

[1] - أبو القاسم عبد الله بن احمد البلخي الكعبي ولد وتوفي ببلخ (افغانستان) (ت. 319 هـ / 931م) ينسب إليه مذهب الكعبية الاعتزالي ، وهو من الطبقة الثامنة لحركة الاعتزال.

[2] - عبد الجبار ، (ن . م . س) ص 387 .

[3] - ظافر القاسمي (ن. م . س) ص 318 .

[4] - ابن خلدون (ن . م . س) ص 137 .

[5] - ابن خلدون (ن . م . س) ص 137 .

[6] - الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين ، ج 2 ، المكتبة العصرية ط . 1 صيدا -لبنان ، 1411 ه / 1990 م ، ص 149 .

[7] - ابن خلدون (ن . م . س) 137 .

[8] - (ن . م) 137 .

ولم يذمه لذاته ولا طلب تركه "[1]. مشيرا إلى ملك داود وسليمان عليهما السلام ، وهو "المـلك الذي لم يكن لغيرهما وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده "[2]. ويواصل ابن خلدون دفاعـه المستميت عن ضرورة وجوب الملك عقلا وشرعا والرد على من يقول بعدم وجوب ذلك .

الفصل الثاني

◄نشأة الدولة الإسلامية وتطورها

◄حقيقة الوحي ، ونزول القرآن الكريم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كعقيدة وشريعة.

◄بناء عقيدة الإنسان المسلم وتكوين شخصيته ، أو (دعوة الأفراد) .

◄إعلان الدعوة ونشأة الجماعة الإسلامية.

---
[1] - (ن . م) 7

[2] - (ن . م) 7

المبحث الأول

◄حقيقة الوحي ونزول القرآن الكريم علـى رسـول الله صلى الله عليه وسـلم ، كعقيدة وشـريعة .

تمهيـــــد: تأكد في الفصل السابق الارتباط الوثيق بـين الـدعوة الروحيـة و السياسة الشرعية ، إذ لا دعوة روحية في الإسلام دون دولة ، ولا دولة دون دعـوة روحيـة ، فالرسالة الإسلامية لا تكتمل إلا بهما معا ، والسيرة النبوية أوضحت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جاء مبلغا للدعوة الروحية ومؤسسا للدولة الإسلامية ، وكذلك الأمر بالنـسبة للقـرآن الكريم ، إذ اختص قسم منه لتوضيح العقيدة الإسلامية في معظم السور والآيات المكية ، واختص

قسمه الآخر بالشريعة الإسلامية وتنظيم العلاقات الاجتماعية بين المسلمين ، وهو ما نصت عليـه معظم السور والآيات المدنية .

وعليه ، فالكلام عن نشأة الدولة الإسلامية وتطورها عبر مراحل مختلفة ، لا يكاد ينفصل عن الكلام في تاريخ ظهور الدعوة الإسلامية وانتشارها ، لأن الدولة الإسلامية كنظام سياسـي واجتماعي جزء لا يتجزأ عن هذه الدعوة ، ولكننا في هذا البحث ، لا نحاول التركيز على الدعوة الروحية بمقدار ما نحاول بحث المسائل السياسية التي تخص تأسيس الدولة ومراحل تطورها ، وإبراز الخصائص التي تقوم عليها الدولة الإسلامية ، والعناصر الأساسية التي تتألف منها ، وهي خصائص وعناصر منها ما تنفرد ا الدولة الإسلامية لوحدها ومنها ما تشترك فيه مع المفهوم العام للدولة .

والنهج الذي ننتهجه في بحث هذه المسألة ، هو في الحقيقة النهج الذي يتلاءم والموضـوع ولا يتنافر معه ، نحاول فيه معالجة وبحث الجوانب الآتية :

أولا : نزول الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثانيا : بناء عقيـدة الإنـسان المـسلم وتكوين شخصيته . ثالثا : نشأ ة الجماعة الإسلامية وتطورها . رابعا : نشأة الدولـة الإسـلامية وقيام مفهوم الأمة .

ومن خلال هذه المراحل والمكونات التي تكونت وتأسست بموجبها الدولة ، نتطرق إلى الكلام عن عناصر أساسية في تكوين الدولة كالشعب والسلطة الحاكمة التي ترتكز على قوانين ومبـادئ خاصة بالإسلام ، ونتعرض إلى ضرورة وجود موطن ، وهو العنصر الذي لا بد منه لقيام الدولـة ، وكذلك الشخصية المعنوية التي تميز الدولة عن غيرها وتجعلها دولة مستقلة قائمة بذا ا تكفي نفسها بنفسها مع احتياجها - أيضا - إلى ربط علاقا ا بغيرها من الدول والأمم والتعاون والتعامل معهـا تعامل الند بالند، وعلى أساس العدل والمساواة والاحترام المتبادل بينها .

نزول الوحي على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : إن أعظم حدث وقـع في الأرض وكان له الأثر الكبير في نفوس المسلمين وتاريخ البشرية جمعاء ، هو الحدث الذي وقـع في غـار حراء على قمة جبل النور ، حيث بدأ الاتصال الأعظم بين السماء والأرض ، بين الخـالق جـل جلاله وأكرم مخلوقات الله في هذه الأرض ، محمد رسول الله صلى الله عليه وسـلم ، (570 ـ 632 م ت . 11 هـ) بواسطة الروح الأمين وهو الملك جبريل عليه السلام ، الذي أنزل عليه

القرآن الكريم وحمله بأمر ربه أمانة تبليغ الرسالة الإسلامية بشيراً ونذيراً إلى كافة الناس ، بـل إلى الإنس والجن معا .

في هذه الليلة المباركة التي سميت بليلة القدر ، تم الاتصال بين العقل والنقل ، بين الـوحي والبشر ، وهو الأساس الذي يقوم عليه كل شيء في الإسلام ، وحي م ل وعقـل مـدبر ، ولا تعارض بينهما لأن الذي وهب العقل للبشر في الأرض هو الذي أرسل الوحي من السماء ليـتم الاتصال بينهما ويكتمل العقل . على هذا الأساس الذي ارتبط فيه العقل بالنقل تـبنى شخـصية الإنسان المسلم وتتكون الجماعة الإسلامية وتقوم دولة الإسلام تنظيرا وتطبيقا ، وفي هذا الاتجـاه تجري حياة المسلمين في ظاهرها وباطنها ، ويتحدد سلوك المسلم ونشاطه الذي يوجهـه العقـل وتنفذه الإرادة الحرة في إطار المبادئ التي أمر ا الوحي ، وهو الإطار الشرعي الذي ستتضح معالمه على مستوى مختلف النظم الإسلامية بالتدريج .

في سياق الكلام عن حدث نزول الوحي لأول مرة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، روي عن عائشة رضي (ت . 58 هـ / 678 م) الله عنـها ، وهي أقرب مصـدر يـروي عن الرسـول عليه الصلاة والسلام . أ ا قالـت : " أن أول ما بديء بـه رسـول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من النبوة حين أراد الله كرامته ورحمة العباد به الرؤيا الصادقة ، لا يرى رسـول الله صلى الله عليه وسلم رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الصبح ، وقالت : وحّبب الله تعالى إليـه الخلوة ، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يخلو وحده "[1]. وهو ما يجعلنا نلاحظ ، أن مـا يلفـت الانتباه في نص رواية السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها ، ذكرها لعنصرين هامين في سلوك النبي عليه السلام ، مهد ما لنـزول الوحي ، وهما كما نرى ؛ الرؤيا الصادقة وحب الخلو بنفسه ، وقد يتساءل المرء عن سرّ هذا السلوك ، ولماذا لم ي ل الوحي مباشرة دون تمهيد له ؟

وجواب ذلك عند العلماء ، هو أن عظمة الحدث وضخامة الرسالة الإسلامية والأمانـة التي سيكلف ا واحد من خيرة البشرية اختاره الله لذلك ، محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هي التي اقتضت ذلك ، وكما قال علماء السلف : "إنما أُبتدئ بالرؤيا كـيلا يفجـأه الملـك بصريح النبوة بغتة فلا تحتملها قواه البشرية "[2]. (وسيتضح فيما بعد ما حدث لرسول الله صلى الله

---

[1] - ابن هشام (ن . م . س) ج 1 ص 249، 250 .

[2] - أبوزكرياء عماد الدين ، جة المحافل ، ج 1 ، دار الكتب العلمية ط 1. بيروت - لبنان (دون تاريخ) ص 76 .

عليه وسلم عند نزول الوحي عليه) . أما سبب إقدامه على الخلوة والوحدة كما يرى أبو زكرياء عماد الدين (ت . 893 هـ / 1488 م)هو ؛كما قال : "وإنما حبب إليه (الخلوة) لما فيها من فراغ القلب لما يتوجه إليه (بغار حراء)"[1]. واختياره غار حراء بجبل النور للتحنث[2] كما يقول أبو حمزة (ت . 130 هـ /748 م): "لأن المقيم فيه يمكنه رؤية البيت فيجتمع له الخلوة والتعبد ورؤية البيت"[3]. ويقع غار حراء بجبل النور شرق مكة "نحو ثلاثة أميال على يسار الذاهب من مكة إلى مِنى"[4]. وكما يصفه ابن جبير الأندلسي(540 – 614 هـ / 1145 – 1217 م)"فهو مرتفع في الهواء عالي القمة ، وهو جبل مبارك كان النبي صلى الله عليه وسلم ،كثيرا ما ينتابه ويتعبد فيه ، واهتز تحته "[ذات يوم]فقال له النبي، صلى الله عليه وسلم، اسكن حراء ! فما عليك إلا نبي وصديق وشهيد .

وكان معه أبو بكر (ت . 13 هـ) وعمر (ت . 23 هـ)رضي الله عنهما "[5]. وقد وقفت بدوري أيضا ، عند سفح هذا الجبل أتأمله - رفقة والدي - دون الصعود إليه ، فبدا لي شامخ القمة ، قائم الانتصاب في الفضاء ، وعر الصعود إليه ، يبدو للعيان مَن كانوا على قمته من الزوار ، وكأنهم طيور بيضاء تحوم على قمة الجبل في صمت رهيب . يشعر المرء شعورا غريبا وهو يتأمله عن قرب . إنه شعور بقدسية الواقعة التي وقعت عليه ، يوحي إلى المخيلة بتخيل رسول الله صلى اله عليه وسلم ، في ليلة حالكة السواد وقد أشرق عليه نور الهدى فجأة ، فغمر الأرض كلها وانشقت السماء فبدا له الروح الأمين لأول مرة في صورة باهرة تقشعر منها الأجساد ، وترق لها الأكباد ، وتتفتت من روعها الصخور وتتصدع الجبال . فضمه ضمة شديدة

---

[1] - (ن . م) ص 76 .

[2] - التحنث معناه التحنف ، لأن العرب استبدلوا الفاء بالثاء . وهو التعبد عن طريق الدين الحنيف دين أبرا هم عليه السلام . انظر سيرة ابن هشام ج1 (ن . م . س) ص251 .

[3] - أبو زكرياء عماد الدين (ن . م) ص 76 .

[4] - (ن . م) ص76 .

[5] - أبو الحسن محمد بن احمد (المعروف بابن جبير) رحلة ابن جبير ، موفم للنشر ط . 1 الجزائر 1988 ، ص 83 .

وقال : اقرأ يا محمد . قال تعالى :"لَو اَنزَلْنا هَذَا اَلْقُرءانَ عَلَىَ جَبَلٍ لرَأَيتَه خَشِعاً مَتصَدعاً ِمن خَشيَةَ اَللهِ "[1]. فهذا شأن الجبل لو أنزل عليه القرآن ، فما شأن محمد أمام الأمر الواقع !؟

أمام هذا المشهد العظيم الذي امتزج فيه الواقع بالخيال ، نذكر قوله تعالى في سـورة الإسراء ، وهو يخاطب الإنسان بجملة من الأوامر والنواهي منها قوله تعـالى : "وَلاَ تَمـشِ فِـي اَلارضِ مَرَحاً ِانكَ لَن تَخرِقَ اَلارضَ وَلَن تَبلُغَ اَلْجِبَالَ طُولاً "[2].يحذر الله عبده هنا ، عن التكـبر والتجبر و الاغترار بالنفس ، ويدعوه إلى مقارنة ضعفه بعظمه الكون الذي خلقـه الله تعـالى ، ومقايسة حجم جسمه الصغير بكتل الجبال الهائلة وشموخها في الفضاء الواسع . فتبدو نسبة بـدن الإنسان إلى حجم الأرض والجبال ، كالنسبة بين صغر النملة وضخامة الفيل . لكن لا تلبـث أن تتلاشى من ذهن المتأمل صورة هذا التفاوت الكبير ، وينشأ مكا ا غيرها من الـصور ، إذا مـا استظهر هذه الآية الكريمة التي تعني أمرا آخر ، حيث قال الله تعالى : "ِانا عَرَضنَا اَلاَمَانَـةَ عَلَـى اَلسمَوَتِ وَاَلارضِ وَاَلْجِبَالِ فَأَبينَ أَن يَحمِلْنَهَا وَ أَشفَقْنَ ِمنَهَا وَحَمَلَهَا اَلِانسَنَ ِإنه كَـانَ ظَلُومـاً جَهولاً"[3]، فيستدرك المتأمل هنا ما غاب عنه من تفاوت حقيقي بين هـذا وذاك ، يبـدو هـذا التفاوت في الأمانة العظيمة التي كلف ا البشر عامة والرسل والأنبياء خاصة ، وخاتمهم سـيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . إن حقيقة هذه الأمانة تتجلى في تبليغ رسالة ربّه إلى الناس كافة قصد استخلافهم في الأرض دون غيرهم ، إذ قال تعالى : "وَلَقَد كَرمنَا َبني ءَادَمَ وَحَمَلْنهم ِفـي اَلْبَـر وَاَلْبحرِ وَرَزَقْنهم منَ اَلطيبَتِ ، وَفَضلْنهم عَلَى كَثِيرٍ ممن خَلَقْنا تَفْضِيلاً "[4].

في ليلة مباركة من ليالي رمضان سميت بليلة القدر ، نزل القرآن الكريم على روح رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان عمره وقتئذ قد بلغ أربعين سنة ، ذكر ابن إسحاق عـن عبيـد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " فجاءني جبريل وأنا نائم ، بنمط[5] من ديباج فيه كتاب[6]،

---

[1] - **سورة الحشر ، الآية 21 .**

[2] - **سورة الإسراء ، الآية 37 .**

[3] - **سورة الأحزاب ، الآية 72 .**

[4] - **سورة الإسراء الآية 70 .**

[5] - **وعاء كالقسط .**

[6] - **قال بعض المفسرين في قوله تعالى : " الكتاب لا ريب فيه "إ ا إشارة إلى الكتاب الذي جاء به جبريل حين قـال: اقرأ. هامش سيرة ابن هشام ج 1 ص 252 .**

فقال : "اقرأ ؛ قال : قلت ما أقرأ[1] ؟ قال : فغتني[2] به حتى ظننت أنه الموت ، ثم أرسلني فقـال : "اقرأ ؛ قال : قلت : ما أقرأ ؟ وتكرر الأمر ثلاث مرات . فقال : "ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَـقَ . خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ . ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ . ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ، عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ "[3]. قال : فقرأ ها ثم انتهى فانصرف عني وهببت من نومي فكأنما كتبت في قلبي كتابا"[4].

وأمام هذه الرواية التي ذكرها ابن إسحاق(ت . 151 هـ/ 768 م) عن عبيد نتوقف مهلة لنتساءل عما إذا كان نزول الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نائم أم كـان ذلك في اليقظة ؟

في الحقيقة أن ما ذكره ابن إسحاق عن عائشة يتعارض مع ما ذكره عـن عبيـد . إذ لم تذكر عائشة شيئا عن نزول القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نائم . بل العكس ، إذ قالت رضي الله عنها : "إن أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من النبوة … الرؤيا الصادقة ، لا يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الـصبح "[5]. ومعناه أن الرؤيا الصادقة سبقت واقعة غار حراء ، حيث نزل الوحي على الرسول عليه الـصلاة والسلام ، و يذكر ابن الأشخر قولا للرافعي (ت . 623 هـ / 1226 م) في أماليه مؤيدا لهذا ، إذ قال :"الأشبه لا"[6]، أي ؛ أن القرآن لم يـ ل في المنام . ومن العلماء من وقف موقفا وسطا في هذه المسألة ، إذ قال السهيلي(ت . 581 هـ /1185 م) : "وقد يمكن الجمع بين الحديثين بأن النبي صلى الله عليه وسلم ، جاءه جبريل في المنام قبل أن يأتيه في اليقظة توطئة وتيسيرا عليه ورفقا به ، لأن أمر النبوة عظيم وعبءها (على الأرض) ثقيل والبشر ضعيف"[7]. والبعض الآخـر مـن العلماء يفسر عبارة "جاءني جبريل وأنا نائم"[8]، "بالإغفاءة"، و"الأولى أن تفسر الإغفاءة بالحالة التي

---

1 - هكذا وردت في الأصول والطبري . أما في شرح المواهب وردت : " ما أنا بقارئ " .
2 - الغت هو حبس النفس .
3 - سورة العلق الآيات من 1الى 5 .
4 - ابن هشام (ن . م . س) ص 252 ، 253 .
5 - (ن . م) ص 249 ، 150 .
6 - محمد بن أبي بكر اليمني (المعروف بابن الأشخر في شرحه لبهجة المحافل ، (ن . م . س) ص 76 .
7 - السهيلي في هامش السيرة النبوية لابن هشام (ن . م . س) ص 253 .
8 - ابن هشام (ن . م . س) ص 252 ، 253 .

كانت تعتريه عند الوحي ويقال لها برحاء الوحي ، فإنه كان يؤخذ عن الدنيا"[1]. وفـضل أبـو زكرياء عماد الدين (ت . 893 هـ / 1488 م)، الجمع والتوفيق بين مختلف الآراء فقـال : "ومرة كان يأتيـه الوحي صلى الله عليه وآله وسلم مناماً ، ومرة ينفث[2] في روعه[3] الكـلام نفـثا ، وأخـرى يكلمـه ربّـه من وراء حجـاب ، إمـا في اليقظـة ، و إما في النوم"[4].

ونعود بعد مناقشة هذه المسألة التي وقع حولها الخلاف إلى الكلام عن حدث نزول الوحي ، إذ بعد أن غادر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، غار حراء وهو في طريق عودته إلى داره ، سمع صوتا يناديه من السماء "يا محمد ، أنت رسول الله وأنا جبريل"[5]. قال رسول الله صلى الله عليـه وسلم : "فرفعت رأسي إلى السماء أنظر ، فإذا جبريل في صورة رجل صافٍ قدماه في أفق السماء يقول : يا محمد ، أنت رسول الله وأنا جبريل"[6]. فانبهر رسول الله صلى الله عليه وسلم أمام هذا المشهد العظيم ، وهو ما عبر عنه قائلا : "فوقفت أنظر إليه وما أتأخر وجعلت أصرف وجهي عنه في أفاق السماء ، قال : فلا أنظر في ناحية منها إلا رأيته كذلك ، فما زلت واقفا ما أتقدم أمامي وما أرجع ورائي حتى بعثت خديجة (ت620 . م/ 3 ق.هـ) مرسلها في طلبي ، فبلغوا أعلـى مكة ورجعوا إليها وأنا واقف في مكاني ذلك ، ثم انصرف عني"[7].

ونفهم من هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصيب بروع شديد أمام هذا الأمر حتى أنه قال : "هممت أن أطرح نفسي من حالق[8] من جبل"[9]. وسبب شعور الرسول عليـه الصلاة والسلام هذا الشعور ، يعود دون شك إلى اللقاء العظيم الذي حصل بين الوحي والعقل . فرغم التمهيد والاستعدادات الكثيرة لذلك فقد كاد عقل النبي كبشر ألا يصدق الوحي في بدايـة

---

[1] - (ن . م) ص 252 ، 253 .

[2] - النفث الإلقاء بلطف .

[3] - الروع ، بضم الواو ، القلب ، والورع ، بفتح الراء ، الفزع .

[4] - أبو زكرياء عماد الدين (ن . م . س) ص 85 .

[5] - ابن (هشام ، (ن . م . س) ص 253 .

[6] - (ن . م) ص 253) .

[7] - (ن . م) ص 253) .

[8] - الحالق : جمع حلقة من الجبال ؛ المنيف المرتفع ، ولا يكون إلا مع عدم نبات وهو مأخوذ من حلّق الطائر .

[9] - الطبري ج 1 (ن . م . س) 531 .

الأمر لأنه علم يفوقه ، و إذا سمي العقل عقلا لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره ، فإن الأمر هنا تجاوزه ، وكاد إدراك العقل ألا ينطبق على ذاته ، إذ طغى موضوع الإدراك على الذات الداركة . وفاقـت عظمة الوحي قدرة العقل المحدودة . فاعتقد الرسول نفسه بأنه شاعر أو مجنون ، وكانا أبغض خلق الله إليه ، حيث قال : "ولم يكن من خلق الله أحد أبغض من شاعر أو مجنون ، كنت لا أطيق أن أنظر إليهما"[1]. وحتى لا يفوته أمر حال نفسه – بأنه شاعر أو مجنون – إلى قريش ، فكرفي قتـل نفسه ليستريح منها . إذ أنه قال ، عليه الصلاة والسلام : "لأعمدن إلى حالق من الجبل فلأطرحن نفسي منه فلأقـتلنها فلأسترحن"[2].

وهذا الشعور الذي انتاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، هو شـعور بـشري دون شك ، صرح به الكثير من رجال الفكر أمثال أفلاطون (427 ـ 347)في جمهوريته ، و الغزالي في "المنقذ من الضلال"، وديكارت(1596 ـ 1650 م) في كتابه بعنوان "خطاب في المنـهج "وغيرهم ، إذ أكد جميعهم على عجز العقل عن إدراك الحقائق المطلقة ، وإدراكه لذاته أيضا خلال بعض الأوقات ، إذ يقول الغزالي – في سياق النهج الذي انتهجه ، وهو منهج الشك المؤدي إلى اليقين – متهما العقل بالقصور والخلط بين حقائق النوم واليقظة : "أما تراك تعتقد في النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنـه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فيما تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها ، فـإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها"[3]. ويحاول الغزالي الاستشهاد بقوله صلى الله عليه وسلم : "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"[4]. ولعل أن هذه الغيبوبة الـتي تحـدث للعقل ، فيختلط عنده الشك باليقين ، وهو ما حدث لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما أشار

---

1 - (ن . م) ص 532 .

2 - (ن . م) ص 532 .

3 - الغزالي ، المنقذ من الظلال، (ن . م . س) ص 9 ، 10 .

4 - أورده الإمام الغزالي ، في المنقذ من الضلال ،(ن . م . س) ص 10 .

إليه الفلاسفة المذكورون هو المقصود نفسه في قوله تعالى : "وَإِما يَنزَغَنكَ مِنَ الشيطَنِ نَزغٌ فَاستَعِذ بِاللهِ إنه هوَ السمِيعُ العَلِيم"[1].

إذن ، كيف انتقل الرسول عليه الصلاة والسلام من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي واليقين ؟ وكيف أدرك صواب ما أنزل عليه ؟

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " فأتيت خديجة ، فقلت لقد أشفقت على نفسي ، فأخبرتها خبري"[2]، فقالت عائشة : "أبشر يا ابن عم وأثبت ، فوالذي نفس خديجة بيده إني لأرجو أن تكون نبي هذه الأمة "[3]. وفي رواية أخرى أنها قالت : "أبشر ، فوالله لا يخزيك الله أبداً ، و والله أنك لتصل الرحم ، وتصدق الحديث ، وتؤدي الأمانة ، وتحمل الكل ، وتقري الضيف ، وتعين على نوائب الحق"[4]. ولاشك أن هذا الموقف العظيم الذي وقفته الزوجة الصالحة من الحدث ، وهي الزوجة التي يطمئن إليها الرسول صلى الله عليه وسلم وتطمئن إليه ، فهو أول وأكبر دليل نفسي على إثبات الحقيقة ، وتثبيت الذات النبوية على الحق . ولم تكتف خديجة رضي الله عنها بذا بل "انطلقت إلى ورقة بن نوفل(ت . 12 ق . هـ).. وكان ورقة قد تنصر وقرأ الكتب ، وسمع من أهل التوراة و الإنجيل ، فأخبرته بما أخبرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنه رأى وسمع ، فقال ورقة بن نوفل : قُدّوس ، قُدّوس[5] والذي نفس ورقة بيده ، لئن كنت صَدَقتِني ياخديجة لقد جاءه الناموس[6] الأكبر الذي كان يأتي موسى ، وأنه لنبي هذه الأمة ، فقولي له : "فليثبت"[7]. فما كان من خديجة إلا أن عادت فأخبرت رسول الله بما أخبرها به ورقة بن نوفل ، ثم أن الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه عندما انصرف للتطوف بالكعبة كعادته التقى بورقة بن نوفل فقال له : "يا ابن أخي ، أخبرني بما رأيت وسمعت ، فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فقال له ورقة : والذي نفسي بيده ، إنك لنبي هذه الأمة ، ولقد جاءك الناموس الأكبر الذي جاء

---

1 - سورة فصلت ، الآية 35 .
2 - الطبري (ن . م . س) ص 531 .
3 - ابن هشام (ن . م . س) 253 ، 254 .
4 - الطبري (ن . م . س) 531 .
5 - معناه طاهر طاهر . التقديس معناه التطهير .
6 - الناموس صاحب سر الرجل في خيره وشره ، ومعناه هنا : الملك الذي نزل بالوحي.
7 - ابن هشام (ن . م . س) ص 254 .

موسى ، ولتكذبنه (قريش) ولتؤذينه ولتخرجنه ولتقاتلنه ، ولئن أنا أدركت ذلك اليوم لأنصرن الله نصرا يعلمه ، ثم أدنى رأسه منه فقبل يافوخه[1] ثم انصرف رسول الله صلى الله عليه وسـلم إلى م له "[2].

ومادام طموح المرأة كبير إلى اليقين الذي به يثلج صدر النبي عليه الـصلاة والـسلام ، راحت تجتهد في حدود إمكانيا ا وتصطنع التجارب والأدلة العقلية للتحقق من صحة الخبر ، قصد تثبيت قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم على الحق ، فدار بينهما هذا الحوار الذي نقلته كتب السيرة والحديث : إذ "أنه حدث عن خديجة رضي الله عنها أ ا قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أي ابن عم ، أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك ؟ قال : نعـم ؛ قالت : فإذا جاءك فاخبرني به . فجاءه جبريل عليه السلام كما كان يصنع ، فقال رسـول الله صلى الله عليه وسلم لخديجة : ياخديجة ، هذا جبريل قد جاءني ؛ قالت : قم يا ابن عم فـاجلس على فخذي اليسرى ؛ قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فجلس عليها ؛ قالت : هل تراه ؟ قال : نعم . قالت : فتحول على فخذي اليمنى ؛ فقالت : هل تراه ؟ قال : نعم . قالت : فتحول فاجلس في حجري ؛ قالت : فتحول رسول الله صلى الله عليه وسلم فجلس في حجرها ؛ قالت : هل تراه ؟ قال نعم قال :فتحسرت وألقت خمارها ورسول الله صلى الله عليه وسـلم جـالس في حجرها ، ثم قالت له : هل تراه ؟ قال : لا؛ قالت : يا ابن عم ، أثبت وأبشر ، فوالله إنه لملك و ما هذا بشيطان "[3]. وفي رواية أخرى أ ا : "أدخلت رسول الله صلى الله عليه وسلم بينها وبـين درعها ، فذهب عند ذلك جبريل"[4].

القرآن الكريم كعقيدة وشريعة : ورغم تضافر الأدلة التي ساهمت السيدة خديجـة زوج النبي عليه السلام في إقامتها لإثبات النبوة ، يبقى القرآن الكريم كدليل قاطع ، وحجة دامغة على صحة النبوة والرسالة المحمدية ، وعلى وحدانية الله وعظمته . ويذكر الطبري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : "ثم كان أول ما نزل علي من القرآن بعد اقرأ ؛ "ن وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسطُرونَ .

---

[1] - **يافوخه : جبينه .**

[2] - **ابن هشام (ن . م . س)ص254 .**

[3] - **(ن . م) ص 255 .**

[4] - **(ن . م) ص 255 .**

مَآ أنتَ بِنعمِةِ رَبكَ بِمَجنونٍ . وَإن لَكَ لَأجراً غَيرَ مَمنونٍ . وَإِنكَ لَعَلَى خلُقٍ عَظِـيمٍ . فَسَتبـصِر وَيبصِرونَ "[1].

ويبدو من هذه الآيات الكريمة التي تتفق مع الحدث والحالة التي عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أن القرآن الكريم تنـزّل على رسوله عليه الصلاة والسلام ، حـسب الأحـداث والأوضاع لتفسيرها وتوضيحها ، وإزالة الغموض والالتباس من نفوس الناس وعقولهم ، وتنـزيله هنا ، يؤكد عن طريق القسم ؛ الخلق العظيم الذي يتصف به رسول الله صلى الله عليه وسـلم ، وينفي عنه ما يعتقده في نفسه ، وهو أنه شاعر أو مجنون ، أو ما يرميه به المـشركون ، وذلـك لإعادة الثقة بالنفس وتثبيت إيمان النبي وعقيدته على أسس متينة لا سبيل إلى ما يزحزحها ، ولا سبيل إلى الشك فيما نزل عليه . ففي آخر سورة الشورى ، وهي من السور المكية ، أوضح جل جلاله ، أمر الحالة التي عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و هي حالة من يختاره الله لينـزّل عليه الوحي و يكلفه برسالة عظمى كالرسالة الإسلامية التي كلف بها رسول الله صلى الله عليـه وسلم ، إذ قال تعالى : "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أن يكَلّمَه الله إلا وَحياً أو مِن وَرَآءِ حِجَـابٍ أو يرسِـلَ رَسولاً فَيوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ ، إنه عَلِي حَكِيم ، وَكَذَلِكَ أوحَينَآ إلَيكَ روحاً منَ أمرِنَا ، مَا كُنتَ تَدرِي مَا اْلكِتب وَلاَ الإيمن ، وَلَكِن جَعَلْنه نوراً نهدِي بِهِ مَن نَشَآءُ مِن عِبَادِنَا وَإنكَ لَتهدِي إلَـى صِرَطٍ مستَقِيمٍ ، صِـرَطِ الله الـذِي لَه مَا فِي السمَوَتِ وَمَا في الأرضِ ، ألاَ إلَـى الله تَـصِـير الأمور"[2].

وكما ذكر ابن إسحاق (ت . 151 هـ /768 م) ، فقد"تتام الوحي إلى رسـول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو مؤمن بالله مصدق بما جاء منه ، قد قبله بقبوله ، وتحمل منه ما حملـه على رضا العباد وسخطهم ، والنبوة أثقال ومؤنة[3] لا يحملها ولا يستطيع بها إلا أهل القوة والعزم من الرسل بعون الله تعالى وتوفيقه لما يلقون من الناس وما يرد عليهم مما جاءوا به مـن عنـد الله سبحانه و تعالى"[4].

---

[1] **- سورة القلم ، الآيات من1 إلى 5 .**

[2] **- سورة الشورى ، الآيات من 48 إلى 50 .**

[3] - **مؤنة ، أمانة أو مسؤولية عظيمة .**

[4] **- ابن هشام (ن . م . س) ص 256 .**

فالقران الكريم معجزة دامغة لإثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، و إثبات نفسه بنفسه ، إذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إن القرآن لم ي ل يكـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـذب بعضه بعضا ، بل يصدق بعضه بعضا ، فما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه "[1]. فالقرآن دليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، إذ لا بد للنبي أو الرسول من معجـزة تثبـت دعواه حتى يتم تصديقه "فإن قيل : وما المعجز الذي ظهر على محمد ؟ قلنا : معجزات كثيرة ، من جملتها القرآن الكريم"[2]. كما أن القرآن الكريم دليل لإثبات نفسه بنفسه أيضا ، لأنه معجز ."فـإن قيل : وما وجه الإعجاز في القرآن ؟ قلنا : هو أنه تحدى معارضة العرب مع أ م كانوا هم الغاية في الفصاحة ، والمشار إليهم في الطلاقة والذلاقة ، وقرعهم العجز عن الإتيان بمثله ، فلـم يعارضـوه وعدلوا عنه لا لوجه سوى عجزهم عن الإتيان بمثله "[3]. قال تعال في محكـم التنـ ـزيل متحـديا المشركين بإعجاز القرآن : "قُل لئِنِ اجتَمَعَتِ الإنس وَالْجِن عَلَى أَن يَاتوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرءانِ لاَ يَاتوا بِمِثْلِهِ وَلَو كَانَ بَعضهم لِبَعضٍ ظَهِيراً "[4]. و قال أيضا : "أم يَقُولُونَ افْتَرَيه قُلْ فَآتوا بِعَشرِ سوَرٍ مثْلِـهِ مفْتَرَيتٍ وَادعوا مَنِ استَطَعتم من دون الله إِن كُنتم صَدِقِينَ . فَإلم يَستَجِيبوا لَكُم فَاعلَموا أنمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللهِ وَأن لا إِلَهَ إلا هوَ فَهَلَ انتم مسلِمونَ "[5]. و بالفعل ، فقد شهد شاهد من أهلها إذ أن سيد قريش عتبة بن ربيعة (ت . 2 هـ / 624 م) حاول ذات مرة مفاوضة النبي في أمره نيابـة عـن قريش ، فدار بينهما ما دار من حديث ، منه ؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسمعه قوله تعالى: "حَمِ تنـزِيلٌ منَ الرحمَنِ الرحِيمِ . كِتَب فُصلَتِ ءآيَته قُرءاناً عَرَبِّياً لِقَومٍ يَعلَمونَ . بَشِيراً وَنَـذِيراً فَأَعرَضَ أَكْثَرهم فَهم لاَ يَسمَعونَ . وَقَالُوا قُلُوبنَا فِي أكنةٍ مما تَدعونَا إِلَيهِ "[6]. وواصل قراء ا علـى مسامع عتبة إلى أن وصل إلى السجدة فسجد ، "ثم قال : قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت ، فأنـت وذاك"[7]. عاد عتبة إلى أصحابه ، فسألوه عما جاء به ، فقال : "إني سمعت قولا و الله ما سمعت مثله

---

1 - **أخرجه أحمد ، مسند المكثرين ، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، رقم الحديث 6415.**

2 - **عبد الجبار المعتزلي ، شرح الأصول الخمسة ، ج 2 موفم للنشر الجزائر 1999 ، ص 242 .**

3 - **(ن . م) ص 242 ، 243 .**

4 - **سورة الإسراء ، الآية 88 .**

5 - **سورة هود . الآيتان : 13 ، 14 .**

6 - **سورة فصلت ، الآيات من 1 إلى 4 .**

7 - **ابن هشام (ن . م . س) ص 314 .**

قط . و الله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة ، يا معشر قريش أطيعوني واجعلوها بي ، وخلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه فاعتزلوه ، فوالله ليكوننّ لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم ، فإن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم ، و إن يظهر على العرب فملكه ملككم ، وعزه عزكم ، وكنـتم أسعد الناس به . قالوا : سحرك و الله يا أبا الوليد بلسانه ، قال : هذا رأيي فيه ، فاصنعوا ما بـدا لكم "[1].

ذكر تور أندري (Tor Andrae) نقلا عن كتب التراث الإسلامي: أن كلاً من بعث برسـالة من الرسل إلا وجاء بمعجزة تثبت رسالته ، والقرآن بالنسبة للمسلمين أكثر إعجازا من الكتـب الأخرى ، لأن الله (عز وجل) اختار هذه المعجزة (معجزة القرآن) في ميدان كان موضوع اهتمام كبير عند العرب في ذلك الوقت"[2]، حقيقة هذه المعجزة هي أ ا عقلية لا حسية ، "إذا لا شـيء احتل مكانة عليا عند العرب بكيفية مؤثرة ـ بلاغة و شعرا ـ مثل ملكة التعبير" [3]. لأجل هـذا ،كما يرى تور أندري ، أنزل الله القرآن على محمد وخصه ذه المعجزة البيانية التي لا يضاهيه فيها الشعر ، في أي زمان[4]. وهو خلاف حقيقة المعجزة عند سابقيه ، موسى و عيسى عليهما السلام ، إذا كانت معجزا ما حسية ،"ففي عهد موسى لعب السحرة دوراً مهما ، لذا جعل الله معجزة موسى في عصاه التي تفوق ا على ما يدعيه سحرة فرعون . و قدا اشتهر عهد عيسى بالأطبـاء الذين جلبوا أنظار الناس إليهم ، لذا كانت معالجة المسيح للأمراض المستعصية معجزة تفوق ـا على ما كان يقوم به كبار الأطباء في فن الطب"[5].

تلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، القرآن مجزأً عن الله بواسطة الملك جبريـل عليـه السلام ، خلال فترة البعثة من حياته ، وتقدر بثلاث وعشرين سنة . إلا أنه ذكر عن ابن عبـاس أنه قال : "أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك في عـشرين سنة "[6]، وقرأ ؛ "وَقُرءاناً فَرقْنـه لِتَقْرَأَه عَلَى ٱلناسِ عَلَى مكْثٍ وَنَزلْنـه تَنـزِيلاً"[1]. وعن الكيفية

---

[1] - (ن . م) ص 314 .

- [2]Tor Andrae, ibid. p 114, 115

-[3] Ibid.p.114, 115.

- [4]Ibid. P.114, 115

- [5] Ibid. p. 115.

[6] - ذكره أبو عبيد القاسم بن سلام ، فضائل القرآن (ن . م . س) ص 222 .

التي نزل ا القرآن ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس ، و هو أشده علي ، فيوفصم عني وقد وعيت عنه ما قال ، و أحيانا يتمثل لي الملك رجلا ، فـيكلمني فأعي ما يقول[2]. ثم أن الرسول بعد فراغه من الوحي و تلقي ما يلقى إليه من القرآن يتلوه علـى الصحابة فيحفظه قوم منهم في صدورهم أو مكتوب على رقاع ، و كما ذكر عن أنس بن مالك (ت . 93 هـ) أنه قال : "جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة : معاذ بن جبل(ت . 18 هـ) ، وزيد بن ثابت (ت . 45 هـ) ، وأبو يزيد ، و أُبـيّ بن كعـب"[3]. و قد رتب رسول الله صلى الله عليه وسلم سوره كما أمره ربه .كما كان يراجع ما أنزل عليه مـن القرآن مع جبريل مرة في كل سنة خلال شهر رمضان ، واستظهره جبريل عليه الـسلام علـى مسامع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، سنة وفاته مرتين ، و بقي القرآن محفوظـا في صـدور الصحابة وعلى الرقاع "إلا أن أمر أبو بكر الصديق بجمعه في مصحف ، فجمعه و وضعه عنده إلى أن توفي ثم وضع عند عمر بن الخطاب إلى أن توفي أيضا ، ثم عند حفصة بنت عمر بن الخطـاب(ت .45 هـ)"[4]. لكن في عهد عثمان بن عفان (ت .35 هـ) ، دوّن القرآن بأمر منه في ستة مصاحف متماثلة ، "لم يدوّن فيها القرآن إلا بعد عرض كل آية منه على الصحابة جميعا ليتحققوا أ ا هكذا أنزلت ، وأ ا قرآن لم تنسخ تلاوته واستقر في العرضة الأخيرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم"[5]. وتصنف سور القرآن الكريم ، و التي يبلغ عددها مئة و أربع عشرة سورة إلى صـنفين ، اصطلح على الصنف الأول منها بالسّور المكية ، نسبة إلى ما أنزل بمكة قبل الهجـرة النبويـة ، و عددها تسعون سورة . واصطلح على الصنف الثاني بالسّورة المدنية ، نسبة إلى ما أنزل بالمدينـة المنورة بعد الهجرة ، وعددها أربع و عشرون سورة . و إشارة تمّيز السّور المكية من السّور المدنية

---

[1] - سورة الإسراء ، الآية 106 .

[2] - رواه البخاري في صحيحة ا لد الأول ، كتاب بدء الوحي ، الباب الثاني . الحديث رقم 2 . دار الكتب العلمية : ط ،1 بيروت -لبنان . 1419ه /1998م .

[3] - أورده أبو عبيد القاسم بن سلام (ن . م . س) ص 222 .

[4] - محمد عبد الرحمن محمد ، (ملحق المصحف الشريف) القرآن الكريم ، دار سحنون للنشر والتوزيع ط، 1 تونس دون تاريخ ، ص 567 .

[5] - (ن . م) ص 567 .

هي ؛ كما ذكر عن علقمة أنه قال : "وكل شيء من القرآن (يا أيها الذين آمنوا) فإنــه أنــزل بالمدينة ، وما كان (يا أيها الناس) فإنه أنزل بمكة "[1].

وتتميز السّور المكية من حيث الكم و الكيف ، بأ ا قصيرة مقارنة بالـسّور المدنيـة ، و تتصف بالحماسة الحاد ة ، يدور موضوعها حول العقيدة و تصحيح مفهوم الألوهيـة في عقـول الناس و قلو م ، والدعوة إلى الإيمان بالله وحده و برسله و ملائكته و بالجنّة و النار ويوم البعث ، و الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره ، ومجادلة أهل الشرك لأبطال ودحض شركهم بالله ، مـن وثنيين وأهل كتاب ومجوس وغيرهم ، ينذرهم الله في هذه السّور بسوء العاقبة والخلود في النـار ، إن هم ماتوا على كفرهم ، ويبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات بحسن العاقبة والخلود في الجنة ، إن هم ماتوا على إيما م وطاعتهم لله ورسوله .كما ركزت هذه السّور على العبادات الروحيـة وتقوى الله ، وحسن الخلق ، والتعاون على البر والتقوى إلى غير ذلك من المبادئ الإنسانية النبيلة.

أما السّور المدنية ، فتتصف بأ ا سوّر "طويلة مفصّلة غنية بالمادة التشريعية ، وفيها تحـريم الخمر ، ولحم الخ ير ، والميسر ، وأحكام لتنظيم الأموال والحرف ، وشرائع مدنية وجنائية تتعلق بالقتل والثأر والسرقة "[2]، وإقامة الحدود وغيرها من الأحكام ، وبصفة عامـة فقـد ركـزت على"أمور المعاملات أي ؛ على التشريع الدنيوي الذي لابد منـه لتنظـيم شـؤون الأفـراد ، والجماعات في الدولة الإسلامية التي أخذت طريقها إلى الظهور في مكة واكتملـت أسـسها في المدينة "[3].

لكن هذا التصنيف والتقسيم إلى سور مدنية وسور مكية ، لا يعد انفصالا في محتواها ، بل يكاد يكون مجرد تقسيم زمني ومكاني فقط ، ولا يعني أن السور المكية ركزت على العقيـدة دون الشريعة ، وأن السور المدنية ركزت على الشريعة دون العقيدة ، بل الأمر يتعلق بالتدرج والرفـق بالبشر عامة والمؤمنين خاصة . "وكان من رحمة الله تبارك وتعالى بعباده أن سن لهم "سنة التدرج" في الأحكام [حتى] تبقى النفوس على أتم الاستعداد لتقبل تلك التكاليف الشرعية ، فلا تشعر بملل

[1] - أورد قوله ، أبو عبيد القاسم بن سلام (ن . م . س) ص 222 .

[2] - حسن أحمد محمود ، الدولة الإسلامية الأولى ، دار الفكر العربي ،ط ، 1 القاهرة 1419هـ/ 1998 م ، ص6 .

[3] - طارق الجذوب ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، الدار الجامعية ، ط1، بيروت لبنان 1998 ، ص296 .

أو ضجر ، ولا تحس بمشقة أو شدة ..ولتضل الشريعة الغراء – كما أرادها الله – شريعة سمحة سهلة لا عسر فيها ولا تعقيد ، ولا شطط فيها ولا إرهاق"[1].

إذن ، إن التشريع الإسلامي للأحكام والقوانين التي تنظم حياة الأفراد والجماعات، ليست مجرد تشريع حضاري نتج عن تطور الحضارة الإسلامية وتطور نظمها السياسية والاجتماعية ، بل هو تشريع قائم على أسس عقائدية ، ومكمل لها . إذ لا معنى للعقائد الإيمانية دون شرائع تـنظم حياة الناس في دنياهم ، ولا معنى للشرائع والسنن إذا لم تقم على مبـادئ مـصدرها العقيـدة الإسلامية .

و إذا كان القرآن الكريم هو المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي ، فهو لا ينفـي وجـود مصادر أخرى لهذا التشريع ، ولكنها تأتي في مرتبة ثانية بعد القرآن ، و أهمها : الـسنة النبويـة الشريفة وتعني في الاصطلاح الشرعي ، "كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم قولا أو فعلا أو تقريرا "[2]، ومعنى اللفظ الأخير؛ (سكوته عن بعض المسائل وموافقته الضمنية عليها) . وليست السّنة شيئا آخر غير القرآن ، لأ ا جاءت مفسّرة وموضحة له قولا وفعلا ، وهي مطابقة للقـرآن في مضمو ا ومعناها ، وليست معارضة أو مناقضة له على الإطلاق ، ثم يأتي دور إجماع الصحابة رضي الله عنهم ، كمصدر للتشريع الإسلامي احتل المرتبة الثالثة بعد القرآن والسنة النبوية ، ويليه الاجتهاد والقياس ، وهو ما يفتح الباب على مصراعيه أمام نشاط العقل عند المسلمين .

---

[1] - محمد علي الصابوني ، روائع البيان ، تفسير آيات الأحكام ج 1 مكتبة رحاب ط 4 بالجزائر 1410 ه/ 1990 م . ص109 .

[2] - (ن . م) ص 310 .

المبحث الثاني

المبحث الثاني

◄بناء عقيدة الإنسان المسلم وتكوين شخصيته أو (دعوة الأفراد) .

تقديـم : بعد معالجة مسألة الوحي ونزول القرآن الكريم كعقيدة وشـريعة أو قـانون يضبط سلوك الفرد ويحدد العلاقات الاجتماعية والسياسية في الدولة الإسلامية ، إذ قيل: "حيث لا يوجد قانون سياسي لا توجد الدولة "[1]، نحاول في هذا المبحث معالجة عناصر أخـرى مـن العناصر الأساسية لنشأة وتطور الدولة الإسلامية ، وهي هنا ؛ بناء عقيدة الإنـسان المـسلم ، وتكوين شخصيته التي لا يتميز ا غيره من الناس ، بحيث تعد هذه الشخصية المتميزة ، النـواة الأولى التي ينجرّ عنها أيضا تكوين الجماعة الإسلامية التي تقوم - من جهتها - علـى روابـط وعلاقات اجتماعية جديدة ، تختلف عما كان يقوم عليه مفهوم الجماعة في الجاهليـة ، هـذه الجماعة هي الوحدة الأساسية لبناء كيان ا تمع الإسلامي وتكوين ما يـسمى بالـشعب -في المفهوم السياسي - أو الأمة التي لا تقوم الدولة ولا يقوم الدين إلا ا . إذن ، ما هو الدور الذي قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في هذا الجانب المهم ؟ وما هي المراحل التي مر ـا في تكوينه لهذه العناصر التي هي جزء من جملة العناصر الأساسية المكونة لوحدة الدولة الإسلامية ؟

إن ما تتفق عليه السّير هو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بدأ أول الأمـر بـدعوة الأفراد سراً ، قبل الشروع في دعوة الجماعة جهراً . وكان هدفه موجهـاً إلى تمكـين العقيـدة الإسلامية من نفوس الناس ، وتكوين الشخصية الإسلامية القوية التي ستلعب دورهـا كمحـور أساسي في تكوين الجماعة ، وبالتالي تكوين الأمة المسلمة التي تحمّل نفسها مسؤولية إقامة الدولـة وتأسيس النظم السياسية والاجتماعية كي تضمن حياة واستمرار هذه الأمة وتحافظ علـى بقـاء الدين .

---

[1] ـ **ر . م . ماكيفر ، الجماعة ، ترجمة محمد علي أبو دره و لويس إسكندر ، دار الفكر العربي ط . 1 . بـيروت لبنـان 1968 ، ص 54 .**

فبدأت دعوته سرية بالمقربين إليه ، والمصطلح عليهم "بأهل البيت"، ثم أخـذت تتـسع دائرتها رويدا رويدا إلى الآخرين . ومن الأفراد الأوائل الذين استجابوا لدعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ودخلوا الإسلام واعتقدوا بعقيدته ثلاثة ، خديجة بنت خويلد زوج النبي عليه الصلاة والسلام ، وعلي بن أبي طالب ، وزيد بن حارثة (ت . 8 هـ)، وكلهم من أهل البيت . ولكن ، كما قال ابن هشام ؛ كانت خديجة "أول من آمن بالله وبرسوله ، وصدق بما جاء منه . فخفف الله بذلك عن نبيه صلى الله عليه وسلم ، لا يسمع شيئا مما يكرهه ، من رد عليه وتكذيب لـه ، فيحزنه ذلك ، إلا فرج الله عنه بها ، إذا رجع تثبّته وتخفف عليه ، وتصدّقه وتهون عليه أمر الناس ، رحمها الله تعالى"[1]. ولهذا كان أجرها عند الله عظيما . إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسـلم ؛ "أمرت أن ابشر خديجة ببيت من قصب ، لا صخب فيه ولا نصب"[2]. وقد حيّاها جبريل عليـه السلام ذات يوم ، على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم تحية الإسلام ، فردت عليه قائلـة : "الله السلام ، ومنه السلام وعلى جبريل السلام"[3]. وعندما فرضت الصلاة ، علمهـا رسـول الله صلى الله صلى الله عليه وسلم كيفية الوضوء والصلاة كما تعلمهما من جبريل ، فكانت بهذا أول من صلى به رسول الله عليه الصلاة والسلام ، لم يطل عمرها بعد البعثة ، إذ توفيت عام تـوفي أبـو طالب ، وكما ذكر عن الواقدي (129 ـ 207 هـ / 747 ـ 822 م) "أن خديجة و أبـا طالب ماتا قبل الهجرة بثلاث سنين عام خرجوا من الشّعب ، وأن خديجة توفيت قبل أبي طالـب بخمس وثلاثين ليلة"[4].

قال ابن إسحاق : "ثم كان أول ذكر من الناس آمن برسول الله صلى الله عليه وسـلم ، وصلى معه وصدق بما جاءه من الله تعالى : علي[5] بن أبي طالب بن عبد المطلـب بـن هاشـم ،

---

1 _ ابن هشام (ن . م . س) ج 1 ، ص 257 .

2 _ (ن . م) ص 257 .

3 _ (ن . م) ص 257 .

4 - ابن كثير ، البداية والنهاية ، المجلد الثالث ، دار المعرفة . ط ، 3 بيروت - لبنان ، 1418 ه /1998 م ، ص 138 .

5 - أسلم علي بعد سنة من البعثة .

رضوان الله وسلامه عليه . وهو يومئذ ابن عشر سنين"[1]. وكان في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم منذ قبل البعثة . ولا أحد يجهل الدور الذي لعبته هذه الشخصية الإسلامية الفذة في تاريخ

الدعوة والدولة الإسلامية ، إذ أنه زامن أحداث الدعوة من بدايتها إلى ايتها ، وساهم في نشرها ، ومؤازرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته ، وقد فداه بالروح ليلة تآمر قبائل قريش على قتله ، إذ أن عليا(ت .40 هـ) نام في فراش النبي ، فتوهم فتيان قريش أن النبي لا يزال نائما في فراشه ، ولكن عند هجومهم عليه بسيوفهم كرجل واحد –حسب تعبيرهم – اتضح لهم أن النائم علي . كما ساهم رضي الله عنه في تأسيس الدولة الإسلامية وتطويرها منذ بداية تكوينها في مكة ، ومنذ نشأ ا وتطوّرها بالمدينة المنورة زمان رسـول الله صـلى الله عليـه وسلم ، وخـلا ل الخلافة الراشدية التي كان رابعها ، حيث عرف ما عرف من الأحداث و الفتن التي قضت علـى النظام السياسي الذي أسسه الرسول عليه الصلاة والسلام ، وزالت الخلافة الإسلامية باغتيال علي آخر الخلفاء الراشدين . وقد اجتمعت في علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، خصال إسلامية راقية قلّما تجتمع في شخص ، منها : التقوى أو الورع ، الحكمة أو الحلم ، والشجاعة أو الصبر .

ومن أسلم من الثلاثة الأوائل ؛ زيد بن حارثة (ت . 8 هـ) وهو ؛ مولى الرسول صـلى الله عليه وسلم ، "وكان أول ذكر أسلم وصلى بعد علي بن أبي طالب"[2]. وقـصته في التـاريخ الإسلامي معروفة قبل البعثة وبعدها ، إذ بعد ا يء به من الشام ضمن جملة من الرقيق ، أهـداه حكيم بن حزم بن خويلد إلى عمته خديجة ، وهي يومئذ زوج رسول الله صلى الله عليه وسـلم ، فرآه رسول الله عندها "فاستو هبه منها ، فوهبته له ، فاعتقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وتبناه ، وذلك قبل أن يوحى إليه "[3]. وقد نزل القرآن الكريم – فيما بعد – مشرّعا إثر الحوادث الـتي حدثت لزيد منها ؛ زواجه من زينب بنت جحش (ت . 20 هـ)، وهي ابنة عمة رسـول الله صلى الله عليه وسلم ، وطلاقها منه ، ثم زواجها برسول الله صلى الله عليـه وسلم بعـد طلاقها من زيد ، ونوجزه فيما يلي :

---

[1] - **ابن هشام (ن . م . س) ص 262 .**
[2] - **(ن . م) ص 264 .**
[3] - **(ن . م) ص 264 ، 265 .**

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خطب ابنة عمته لزيد بن حارثة . وكـان ابنـه بالتبني بعد أن أعتقه - كما أسلفنا - غير أن زينب وأخاها رفضا ذلك لأسباب عصبية كانت لا تزال عالقة بهما ، وهي أن الأحرار الأشراف لا يتزوجون من العبيد والموالي . وكان زيـد مـن الموالي وهو أسود ، لكن نزول القرآن قضى في ذلك ، إذ قال تعالى : "وَمَا كَانَ لِمومِنٍ وَلاَ مومِنَةٍ اِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسولُهُ أمراً اَن تَكُونَ لَهم ٱلْخِيَرَةُ مِنَ أَمرِهِم وَمَن يَعصِ ٱللهَوَرَسولَه فَقَد ضَل ضَلَٰلاً مبِيناً "[1]. فما كان على زينب وأخيها إلا أن امتثلا لحكم الله ، وتم الزواج بين زيد وزينب ، إلا أنه لم يوفّق وانتهى بالطلاق . فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بعد طلاقها"[2].وقد أراد الله بهذا الزواج والطلاق تشريع شرائع وقوانين إسلامية جديدة تخالف ما كـان معروفـا ومعمولا به في الجاهلية .

1 ـ كانت العصبية القبلية في الجاهلية تمنع مثل هذا الزواج ، زواج الأشراف أو الأحرار من العبيد والموالي وإن أعتقوا ، وتمنع زواج العرب من العجم ، والبـيض مـن السود وغير ذلك ، وهذا مظهر من مظاهر التمايز الطبقي في الجاهلية ، وتمييز عنـصري خطير . فما كان على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بأمر ربه ، إلا أن يحطم هـذه الروابط والقيود اللاإنسانية ، التي تمنع الإنسان من ممارسة حريته ، وتحطّ مـن قيمتـه وكرامته كإنسان خصه الله بذلك ، وتمزق وحدة المجتمع الذي يسعى رسول الله صـلى الله عليه وسلم إلى بنائه وتمتين روابطه وعلائقه ، فوجد رسول الله نفـسه مـضطرا إلى التضحية بواحدة من أقاربه من أجل تكسير وتحطيم سيوف الباطل وإظهار سيوف الحق ، ورفع ألوية العدل وخفض ألوية الظلم ، وتحطيم قيود العبودية ورفع شعار الحريـة ، والسماح بتكافؤ الفرص للجميع دون استثناء ودون تصنيف أو تمييز للبـشر ، معيـار التفاضل بين الناس عند الله هو ما جاء في قوله تعالى: "إِن أَكْرَمَكُم عِندَ ٱللهِ أَتقَكُم"[3].

---

[1] - سورة الأحزاب ، الآية 36 .

[2] - وقد روج المنافقون والكفار ومنهم أهل الكتاب خاصة - قديما وحديثا - لغوا دنيئا طعنوا به شخصية رسول الله ، دون تطرفهم للحكمة وللبعد الذي أراده الشارع بتشريعه للأمة .

[3] - سورة الحجرات ، الآية 13 .

2 ـ فالحكمة التشريعية التي قصدها الشارع من وراء هذه الأحداث ، تتمثـل في إلغاء نظام التبني الذي كان معمولا به عند العرب بغير حـق . إذ كـان لا يجـوز للواحد أن يتزوج مطلقة ابنه بالتبني ، لكن الشارع هنا سمح لرسول الله صلى الله عليه وسلم بالزواج من مطلقة زيد - ابن رسول الله بالتبني إذ قال تعالى : "فَلَمَّا قَضَى زَيد منهَا وَطَراً زَوجَنَكَهَا لِكَي لاَ يَكُونَ عَلَى ٱلْمومِنِينَ حَرَج فِي أَزوَجِ أَدعِيَائِهِم إِذَا قَـضواْ مِنهن وَطَراً وَكَانَ أَمر ٱللهِ مَفْعولاً "[1]. فالأمر ذا الزواج هو إعلان من الشارع ببطلان التبني ومنعه ، إذ قال تعالى : "ما كَانَ محَمد أَبَآ أَحَدٍ من رجَالِكُم وَلَكِن رسـولَ ٱللهِ وَخَاتِمَ ٱلنبِيئنَ وَكَانَ اللهُ بِكُل شَيءٍ عَلِيماً "[2]. وقال أيضا : "وَمَا جَعَلَ أَدعِيَـآءَ كُـم أَبنآءَكُم ذَلِكُم قَولُكُم بِأَفْوَهِكُم وَٱللهُ يَقُولُ ٱلْحَق وَهُوَ يَهدِي ٱلسبِيلَ . ٱدعوهم لِأَبآئِهِم هوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللهِ فَإِن لم تَعلَمواْ ءَابَآءَهم فَإِخوَنكُم فِي ٱلدينِ وَمَوَلِيكُم"[3]. وبإلغاء التبني تتحقق مصالح اجتماعية أخرى كانت ضائعة وفي غير محلها كإلغاء الحـق في المـيراث وجواز الزواج بين الأفراد من هذا القبيل .

وتزوج زيد امرأة أخرى أنجبت له أسامة (54 هـ) الذي حظـي بحـب رسول الله صلى الله عليه وسلم له ، فكان ثمرة صالحة من صلب رجل حسن إسلامه ، فعينه رسول الله صلى الله عليه وسلم قائدا لجيوش المسلمين في الحرب ضد الروم ، قبل وفاته ، ولكن زيدا لم يخرج في هذه المهمة إلا في عهد خلافة أبي بكر ، فهزم جيـوش الروم في هذه المعركة وعاد بنصر عظيم رغم حداثة سنه .

ثم اتسعت الدعوة بعد هؤلاء الثلاثة إلى أفراد آخرين غير أهل البيت ، وأولهـم أبو بكر ، ويقال أنه كان صديقا حميما للنبي منذ قبل البعثة ، ورغم تأخر إسلامه مقارنة مع أهل البيت الثلاثة ، فان إسلامه كما يقول ابن كثير: "كان أنفع من إسلام من تقدم

---

[1] - سورة الأحزاب ، من الآية 37 .

[2] - سورة الأحزاب ، من الآية 40 .

[3] - سورة الأحزاب ، الآيتان 4 ، 5 .

ذكرهم"[1]. إذ لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ذات يوم فقال له : "أحق ما تقول قريش يا محمد ؟ من تركك آلهتنا ، وتسفيهك عقولنا ، وتكفيرك آباءنا ؟ فقال رسـول الله صلى الله عليه وسلم : بلى إني رسول الله ونبيه ، بعثني لأبلغ وأدعوك إلى الله بالحق ، فوالله إنه للحق ، أدعوك يا أبا بكر إلى الله وحده لا شريك له ، ولا تعبـد غـيره ، والموالاة على طاعته "[2]، وتلا على مسامعه القرآن الكريم ، فأسلم دون مناقشة الأمـر "وكفر بالأصنام ، وخلع الأنداد ، وأقر بحق الإسلام ، ورجع أبو بكـر وهـو مـؤمن مصدق"[3] لأنه كما يرى ابن كثير(1300 ـ 1372)كان يعلم صدق محمد وأمانتـه وكرمه وحسن سجية أخلاقه ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسـلم ، في إسـلامه بالنسبة لغيره : "ما دعوت أحدا إلى الإسلام إلا كانت عنده كبوة وتردد ونظر ، إلا أبا بكر ما عكم[4] عنه حين ذكرته ولا تردد فيه "[5]. وما يثبت حـسن إسـلام أبي بكـر وتصديقه لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، هو أنه لقب "بالصديق" (ومعنـاه ؛ كـثير التصديق لما نزل من عند الله على رسوله) إثر موقفه من سماع خبر الإسراء والمعـراج ، وقد صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم في هجرته واختفائه معه في غار ثور فخصه الله بذكره رفقة رسوله إذ قال تعالى : "إِلاَّ تَنصروه فَقَدْ نَصَرَه اللهُ إِذْ أَخرَجَه الَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ اثْنَينِ إِذْ همَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَحِبِهِ لاَ تَحـزَن إِن اللَّهَ مَعَنَـا"[6]. فكـان لهـذه الشخصية الإسلامية شأن عظيم في تاريخ نشر الدعوة و تاريخ تأسيس الدولة الإسلامية وازدهارها ، إذ كان أول خليفة للمسلمين بعد رسول الله صـلى الله عليـه وسـلم ، وسنتطرق إلى هذا في موضعه الخاص به .

---

[1] - ابن كثير ، البداية والنهاية م، 3 (ن . م . س) ص 31 .
[2] - (ن . م) ص 31
[3] - (ن . م) ص31 .
[4] - عكم : معناه تلبث وتريث.
[5] - (ن . م) ص 31 .
[6] - سورة التوبة ، الآية 40 .

ولم يقتصر إسلام أبي بكر على نفسه ، بل أخذ يدعو إلى ربه من كان يرى فيهم قابلية الخير ، مغتنما فرصة مركز شخصيته المرموقة وسط قومه ، وقد ألمّ ابن إسحاق في وصفه لهذه الشخصية الإسلامية العظيمة إذ قال : "كان أبو بكر رجلا مألفاً[1] لقومه محببا سهلا ، وكان أنسب قريش لقريش وأعلم قريش ا وبما كان فيها من خير وشر . وكان رجلا تاجرا ذا خلق ومعروف ، وكان رجال قومه يأتوه ويألفونه لغير واحد من الأمر لعلمه و تجارته ، وحسن مجالسته . فجعل يدعو إلى الله و إلى الإسلام من وثق به من قومه ، ممن يغشاه ويجلس إليه "[2]. وقد أسلم على يده من الأوائل خمسة رجال أفذاذ ، هم : عثمان بن عفان (ت . 35 هـ)، والزبير بن العوام (ت. 36 هـ)، وعبد الرحمن بن عوف(ت . 32هـ) ، وسعد بن أبي وقاص (ت. 55 هـ) ، وطلحة (ت . 63 هـ) . إذ جاء م أبو بكر "إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حين استجابوا له فأسلموا وصلوا"[3]. وقد لعبت هذه الشخصيات الإسلامية العظيمة أدوارا أساسية في نشر الدعوة الروحية ونصرة الدين ، وساهموا مساهمة فعالة في صنع الحدث السياسي ، فمنهم من أصبح خليفة كعثمان بن عفان ، رضي الله عنه ، ومنهم من تقلد عضوية أهل الشورى ، وهي الهيئة السياسية التي فوضها عمر بن الخطاب قبل وفاته بقليل لاختيار المرشح للخلافة وتقديمه للمبايعة العلنية من طرف المسلمين في المسجد ، كطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف و آخرين . وقد ألف طلحة و الزبير ومعهما عائشة رضي الله عنهم جميعا حزبا سياسيا معارضا لعلي بن أبي طالب - الخليفة الرابع للمسلمين - يتهمونه بالتهاون في معاقبة قتلة عثمان رضي الله عنه ، وخرجوا في واقعة الجمل(36 هـ) . إلا أن عليا ذكّرهم بأمر من الأمور فتابوا جميعا وتركوا السلاح ، ولكن إثر ذلك قتل بعض أنصار علي المتطرفين طلحة والزبير ، دون أمر منه أو علم بذلك .

[1] - المألف من الألفة ، وهو الذي يألفه الناس.

[2] - ابن هشام (ن . م . س) ج1 ص 267 .

[3] - (ن . م)ج1 ص 269 .

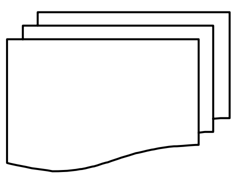
فأصبح عدد هؤلاء الذين سبقوا للإسلام ثمانية ، آمنوا بالله وصدقوا رسوله بما جاء من عند الله عز وجل ، وبموجب إسلام هؤلاء النفر كما يقول الطبري: "تتابع الناس في الدخول في الإسلام ، الرجال منهم والنساء ، حتى فشا ذكر الإسلام بمكة وتحدث به الناس"[1]، وقد أصبح عدد المسلمين ما يقارب الأربعين شخصا .

وما تتصف به هذه المرحلة التي أصطلح عليها بدعوة الأفراد من صـفات ومـا تتميز به من ميزات هي إ ا :

أ - بدأت حقيقة ببعض الأفراد من أهل البيت ، لتمتد إلى الأصدقاء ثم إلى الآخرين من دون دعوة الجماعات .

ب - انتهج رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في هذه المرحلة ج السر والـتحفظ في نشر الدعوة الإسلامية ، وقد دامت حوالي ثلاث سنوات .

ج - ركز رسول الله في هذه المرحلة على تمكين العقيدة الإسلامية من نفوس النـاس ، وتكوين شخصية الأفراد تكوينا متينا يؤهلهم إلى الصمود في وجه الأحداث ومما يصيبهم من بلاء نتيجة اعتقادهم بالعقيدة الجديدة ، والعمل على نشرها لتشمل عددا اكثر مـن الناس ، و إعدادهم للتآلف وتكوين روابط اجتماعية جديدة .



1 - **الطبري ، تاريخ البري ، (ن . م . س) ص 541 .**

المبحث الثالث

◄إعلان الدعوة ونشأة الجماعة الإسلامية.

قد يسأل السائل عن العلاقة بين حدث إعـلان الـدعوة ونـشأة الجماعـة الإسلامية ، وهو ما يقتضي أن أذكر بمضمون المبحث السابق الذي ارتبطت فيه " دعوة الأفراد " ببناء عقيدة الإنسان المسلم وتكوين شخصيته الإسلامية ، وما ترتب عن ذلك . و نحاول هنا ربط العلاقة بين الحدثين ؛ حدث إعلان الدعوة والجهر ا أمام عامة الناس ، و حدث نشأة الجماعة الإسلامية وظهورها للوجود كحقيقة ومفهوم اختص بخصائص تميزه عن جماعات الشرك . ونبدأ بالحدث الأول لتسليط الضوء عليه والانتقال بعدها إلى العلاقة بينهما .

سبق ذكر ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان يخفي أمره مقتصراً على دعوة الأفراد من أهل البيت والأصدقاء في سرية تامة ، إذ "قد كان من أسـلم إذا أراد الصلاة يذهب إلى بعض الشعاب يستخفي بصلاته من المـشركين دون أن يعلنـها "[1].

وكان هؤلاء الأفراد القلائل الذين أسلموا لا يزالون - خلال هذه المرحلة - منضمين إلى جماعا م المشركة وأعضاء في قبائلهم وعشائرهم إلى أن جـاء دور إعـلان الـدعوة الإسلامية ، فانفصل هؤلاء الأفراد وكل من أسلم ، مكونين جماعات أخـرى ، هـي الجماعات الإسلامية .

---

[1] - عبد العزيز الثعالبي ، معجز محمد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، تقديم ومراجعة محمد البعلاوي ، دار المغـرب الإسلامي ، ج 1 ، ط. 3 بيروت ـ لبنان 1406 هـ / 1986م ، ص 31 .

إن بدء الدعوة الإسلامية بالأفراد ، وتمكين العقيدة الروحية من نفوس النـاس - كما رأينا - وبناء شخصية الإنسان المسلم بناء قويا ، أمر تقتضيه طبيعة الدين الإسلامي الذي يركز على مسؤولية الفرد، وتكليفه في حدود قدرته التي أوجدها الله فيه ، وبالمثل يكون الجزاء ، ويكون الثواب والعقاب . إذ قال تعالى : "مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى"[1]. وقال أيضا :"كُلُّ نَفْسٍ بِمَـا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ "[2]. غير أن هذا لا يعني أبدا بأنه دعوة إلى ما يسمى "بالفرديـة"[3] علـى مختلف مذاهبها عند الفلاسفة ، أو أنه دعوة إلى ما يقارب ذلك عند العرب زمن الجاهلية ، إذ اشتهرت نزعة الفردية في شيوخ وزعماء القبائل العربية وأبطالها ، وهو ما أخبرنا به شعر الحماسة والفخر والمدح وغيره . بل إن دعوة الأفراد لا تلغي دعوة الجماعة ، وإن مسؤولية الأفراد أيضا لا تنوب عن مسؤولية الجماعة الإسلامية الـتي تتجـاوز درجـة خطورا وأهميتها درجة مسؤولية الأفراد ، وهو ما وصفها به الله تعالى إذ قال: "كُنـتم خَيْرَ أُمةٍ أُخرِجَت لِلناسِ تَامرونَ بِالْمَعروفِ وَتَنهونَ عَنِ الْمنكَرِ"[4]. ومن خصائص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إقامة الحدود والاقتصاص من الجناة ، وهي مسالة موكولـة للجماعة الإسلامية المنظمة تنظيما سياسيا وعقائديا ، ولا تخص الفرد أو تكلفه بذلك ، لأن ذلك أمر يتجاوز طاقاته ومسؤولياته .

فالهدف من بناء عقيدة الإنسان المسلم وتكوين شخصيته ، هو في الحقيقة إعداده وتأهيلـه لنشر الدعوة الإسلامية و حمايتها من كل ما يحاط ا ، و لا يتحقق هـذا إلا بانتظـام الجماعـة

---

[1] - سورة الإسراء ، الآية 15 .

[2] - سورة المدثر ، الآية 38 .

[3] - معنى الفردية مختلف باختلاف المذاهب الفلسفية ، فمنها ؛ " من يرى أن الفرد أساس كل حقيقة وجودية "، ومنها " من يفسر الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية "، ومنها " من يرى أن غاية ا تمع رعايـة مـصلحة الفـرد والسماح له بتدبير شؤونه بنفسه " انظر المعجم الفلسفي ، ج 2 ، لجميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني ، ط . 1 ، بيروت ـ لبنان ، (دون تاريخ) ، ص 141 .

[4] - سورة آل عمران ، الآية 110 .

وتكوين النظم الاجتماعية المختلفة التي تضمن للدين بقاءه ، و للمسلمين سـعاد م في الـدنيا و الآخرة ، لذا كان لابد من الانتقال بالدعوة الإسلامية من دعوة للأفراد إلى دعوة للجماعة ، و من دعوة سرية إلى دعوة معلنة للجميع .

إعلان الدعوة الإسلامية : أمر الله عز وجل رسوله "بعد مبعثه بثلاث سنين ، أن يصدع بما جاءه منه ، وأن يبادي الناس بأمره و يدعو إليه"[1] قال تعالى : "فَٱصدَع[2] بِمَا تومَر وَ أعرِض عَنِ ٱلْمشرِكِينَ"[3]. وَقُل إِني أنا ٱلنذِير ٱلْمبين"[4]، "وَ أنذِر عَشِيرَتَكَ ٱلاقْربين ، وَ اخفِض جَنَاحَكَ لِمَن ٱتبَعَكَ مِنَ ٱلْمومِنين ، فَإِنْ عَصَوكَ فَقُل إِني بَرِيءٌ مما تعمَلُونَ ، فَتَوَكلْ عَلَى ٱلْعَزِيز ٱلرحِيمِ"[5].

لكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تمهل في إعلان الدعوة ، مبررا موقفه من ذلك بمـا يأتي : إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "عرفت إني إن بادرت قومي رأيت منهم ما أكره ، فصَمَت ، فجاءني جبريل عليه السلام ، فقال : يا محمد إن لم تفعل بما أمرك به ربـك عـذبك بالنار"[6]. ونزل القرآن الكريم _ أيضا _ يلزمه بإعلان الدعوة وتبليغ الرسالة ، إذ قـال تعـالى : "يأيها ٱلرسولُ بَلغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيكَ مِن ربكَ وَإِن لم تَفْعَلْ فَمَا بَلغت رِسَالَتِهِ وَ ٱللهُ يَعـصِمكَ مِـنَ ٱلناسِ"[7].

فما كان على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلا أن يستجيب لأمر الله ، و يبدأ ببني عبد المطلب ، عشيرته الأقربين ، فأمر علياً بإعداد طعام لهم ، في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ففعل ، "فاجتمعوا له يومئذ وهم أربعون رجلا يزيدون رجلا أو ينقصون رجلا ، فيهم أعمامـه ؛ أبو طالب ، وحمزة ، و العباس ، و أبو لهب"[8] و حينما حاول رسول الله صلى الله عليـه وسـلم

- [1] الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ،ج1 ، دار الكتب العلمية ،" بيروت ـ لبنان 1417 هـ / 1998م ، ص541 .

- [2] فاصدع : فاجهر به أو فأمضه ونفذه .

- [3] سورة الحجر ، الآية 94 .

- [4] سورة الحجر ، الآية 89 .

- [5] سورة الشعراء ، من الآية 213 إلى الآية 216 .

- [6] رواه علي بن أبي طالب وأورده ابن كثير في كتابه ، البداية والنهاية ، ا لد الرابع ، (نفس المصدر السابق)ص44.

- [7] سورة المائدة ، الآية 69 .

- [8] ابن كثير ، البداية والنهاية ، ا لد الرابع ، (نفس المصدر السابق) ص 44 .

محادثتهم في الأمر "قطع عمه أبو لهب حديثه واستنفر القوم"[1] فخرجوا ، فأعاد رسـول الله صلى الله عليه وسلم الكرة يوم الغد فقال لهم _ بعد فراغهم من الطعام _ يدعوهم إلى الإسلام : "ما أعلم إنساناً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به ، قد جئتكم بخير الدنيا و الآخرة ، وقد أمرني ربي أن أدعوكم إليه ، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر ؟ "[2]. فلم يستجيبوا له في هذه الآونة إلا عليا ، فإنه قال : "أنا يا رسول الله عونك ، أنا حرب على من حاربت"[3].

بعد دعوة بني عبد المطلب اتجه بدعوته إلى قبائل قريش و أهل مكة جميعـا ، إذ صعد الصفا ذات يوم ونادى الناس مستعملا أسلوباً ذكيا لجلب انتباههم : "يا معـشر قريش ! قالت قريش : محمد على الصفا يهتف ، وأقبلوا يسألونه ماله ؟ قال: أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلا بسفح هذا الجبل أكنتم تصدقون ؟ قالوا : نعم ! أنت عندنا غير متهم وما جربنا عليك كذباً قط . قال : فاني نذير بين يدي عذاب شديد ، يابني عبد المطلب ، يابني عبد مَنَاف ، يابني زهرة ، يابني تَيم ، يابني مخزوم ، يابني أسد ، إن الله أمرني أن أنذر عشيرتي الأقربين ، و إني لا أملك لكم من الدنيا منفعة ولا من الآخرة نـصيب إلا أن تقولوا "لا اله إلا الله"[4]. فما كان على أبي لهب إلا أن بادر بالرد قائلا : "تبـاً لـك سائر هذا اليوم ! ألهذا جمعتنا؟"[5].

إلا أن موقف أبي لهب وأبي جهل و المشركين عامة من إعلان الـدعوة لم يمنـع انتشارها في أوساط الذين هداهم الله إلى دينه ، بل على النقيض ، أخذ عدد المـسلمين يزداد و يتضاعف يوما بعد يوم ، و استمر رسول الله صلى الله عليه وسلم "يدعو قومه

---

[1] - محمد حسين هيكل ، (ن . م . س) ج1 . ص 222
[2] - (ن . م) ج1 . ص 222 .
[3] - (ن . م) ج1 . ص 222 .
[4] - (ن . م) ج1 . ص 222 ، 223
[5] - ذكره هيكل ، (ن . م) ج1 . ص ، 223 .

ليلا و ارا ، سرا وجهرا ، مباديا بأمر الله .. لا يتقي فيه أحدا من الناس"[1] فكان حجم الجماعة الإسلامية ينمو نمواً مطردا على حساب الجماعة الوثنية ، و هو ما أقلقهم و زاد في مكرهم و عدوا م للرسول و للمؤمنين ، وأخذ أهل الكفر يتفننون فيما يؤذو م به ، وما يسلطونه من عذاب أليم ضد كل من آمن من المؤمنين ، وذلك لصدهم عن دينهم ، غير أن ذلك لم ينفع أمام إرادة الله التي تجسدت في عزيمة رسوله و المؤمنين ، حينما أراد الله عز وجل أن يجعل كلمته هي العليا ، وكلمة المشركين هي السفلى ، وحينمـا أراد إظهار الحق و إبطال الباطل ، فكان كلما حاول الكفار التصدي للدّعوة بوسيلة مـا ، كلما تفطن المسلمون معية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلى مسلك جديد يسلكونه أمام تعنت المشركين .

واصل رسول الله صلى الله عليه وسلم إعلان دعوته ، و عرضها على الناس منذ أن أمره ربه بذلك ، و لم يقتصر على أهل مكة ، بل أخذ يتطلع إلى أبعد من ذلك ، و هو ما جعله يخرج في يوم من الأيام إلى الطائف بدعوته ، إلا أنه لاقى ما لاقى من أهلها الذين سلطوا عليه سفهاءهم يشتمونه و يرمونه بالحجارة إلى أن أسالت دم قدميه الزكي ، ففر منهم النبي عليه الصلاة و السلام و احتمى بجدار بستان ، تحت ظل كرمة فكفـوا عنه ، واتجه بدعاء شهير ـ سجلته كتب السيرة ـ إلى الله يشكو له أمره وهو يتبتل إليه تبتيلا ، فرق لحال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قلبا عتبة (ت . 2 هـ) و شـيبة أبني ربيعة "فبعثا غلامهما النصراني عداما إليه بقطف من عنب الحائط"[2]. و لم يكن ذلك إلا هِداية من الله واستجابة لدعائه ، صلى الله عليه وسلم .

فكان ما أصاب رسول الله بالطائف من أذى ملأ قلبه كربا و صدره ضـيقا ، إضافة لما أصابه من حزن شديد في هذا العام إثر وفاة أعظم نصيرين له ، وهما ؛ عمه أبو

[1] - ابن هشام ، (ن . م . س) ج 1 . 380 .
[2] - هيكل ، (ن . م . س) ج1 . ص ، 291 .

طالب ، الذي طالما دافع عنه مكايد قريش ، و زوجه خديجة عليها السلام التي طالما كانت _ أيضا _ تواسيه ، و تخفف عنه أحزانه ، و تثبت قلبه على الإيمان و الصبر . فكان هذا العام أشد عليه مما لقيه من قريش بعد وفاة هذين ، و هو ما جعله يخرج إلى الطائف علّه يجد من يشرح صدره بالدخول إلى الإسلام ،إلا أن الأمر كان على النقيض .

و في الحقيقة أن هذا البلاء الذي سلط على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلى أن ضاق صدره ، لم يزده إلا ثباتا و أملا في انتظار ما وعده الله به من يسر بعد العسر . إذ قال تعالى : "فَإِنَ مَعَ ٱلْعسرِ يسراً اِن مَعَ ٱلْعسرِ يسرًا"[1]. ففهم رسول الله من هذه الآية الكريمة ، التي تكرر فيها اليسر نكرة مرتين ، و لم يتكرر العسر لأنه معرفة ، بأن يسيرين غلبا عسراً واحداً .

و استمر يعلن دعوته و يعرضها على وفود القبائل العربية خلال موسم الحج ، و لم يكتف بذلك ، "فأتى كندة في منازلها ، و أتى كلبا في منازلها ، و أتى بني حنيفة و بني عامر ابن صعصعة ، فلم يسمع منهم أحد ، و ردوه جميعا ردا غير جميل"[2]، لكن هذا لم ينف نجاحه العظيم الذي أحرزه مع قبائل المدينة ، الأوس و الخزرج ، ومن حذا حذوهم ، وهو الأمر الذي مهد له الطريق إلى الهجرة و الفوز بدعوة الحق على الباطل ، و نفس الأمر بالنسبة إلى ما تحدى به المشركين في الإشارة على أصحابه بالهجرة إلى الحبشة قبل الهجرة إلى المدينة .

لم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلن دعوته ويعمل على نشرها في أي مكان ، إذ تجاوز العرب إلى العجم كالفرس والروم و الأحباش ، واستمر على هذه الحال حتى بعد استقراره في المدينة المنورة ، و انتصاره على كفار قريش ، و إلى أن لاقى

[1] - سورة الشرح ، الآيتان ، 5 ، 6 .
[2] - هيكل ، (ن . م . س) ج1 . ص ، 292 .

ربه ، وقد تطورت وسائل دعوته إلى أن أصبحت حربا و في الظروف التي لا يتم فيهـا قبول الإسلام سلما ، لأن الله أبلغه ومنذ البداية "إِنَ الدينَ عِندَ اللهِ الإِسلاَم "[1]، وأنه دين جميع الناس ، بل دين الإنس والجن ، دين العالمين ولا دين غيره ، إذ قال تعالى : "وَمَـن يَبتغِ غَيرَ الإِسلاَمِ دِيناً فَلَن يقبَلَ مِنه "[2]. و أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين و المرسلين جميعا ، إذ لا نبي و لا رسول بعد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

إن دعوة الأفراد التي سبقت الدعوة العامة ، ليس كما يعتقد البعض أبدا ، بأ ـا الحجة الدامغة على أن الرسالة الإسلامية في مجملها دعوة روحية لا تتجـاوز العلاقـة الشخصية بين العبد و خالقه ، و لا تتجاوز كيان الفرد الداخلي ، بل الحياة الروحية في الإسلام هي أساس الحياة الدنيوية ، و هي اتصال باطن الفرد بظاهره ، و علاقة الفـرد بمجتمعه ، وكما يقول الماوردي ، فان الدين "أقوى قاعدة في صلاح الدنيا و استقامتها ، و أجدى الأمور نفعا في انتظامها و سلامتها "[3]، ومعنى هـذا القـول ؛ أن الحيـاة الروحية للأفراد هي استعداد هؤلاء الأفراد للدخول في حياة الجماعة ، والعمـل علـى تكوين النظم التي تحمي الدين و تكفل سعادة المؤمنين به في الدارين .

فالحياة الروحية في الإسلام _ إذن _ قاعدة أساسية للحياة الاجتماعية المنظمة ، و هذه الأخيرة بدورها ، تحمي الحياة الروحية و تضمن بقاءها أو استمرارها وانتـشارها على مستوى الأفراد و الجماعة ، فلو كانت الرسالة الإسلامية رسالة روحيـة محـضة تخص الأفراد دون الجماعة ، لما أمكنها الحفاظ على بقاء الجماعة و استمرارها ، و لـو استغنت الحياة الاجتماعية عن الحياة الروحية لما استقام وضعها أيضاً ، فعلى سبيل المثال ، أن الحياة الروحية على مستوى الأفراد دون امتدادها إلى الحياة الاجتماعية و اتصالها ا

---

[1] - سورة آل عمران ، الآية19 .

[2] - سورة آل عمران ، الآية 84 .

[3] - الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، نفس المصر السابق ، 136 .

، يعد ديدا لكيا ا و بقائها ، إذ بموجب هذا الانفصال و الانقطاع ، يزول الدين حتما بزوال أفراده المؤمنين به ، لهذا الغرض ألح عمر بن الخطاب على الخليفة أبي بكر رضـي الله عنهما ، بأن يجمع القرآن الكريم من صدور الناس و من رقاعهم ، عنـدما لاحـظ تناقص حفظة القرآن نتيجة استشهادهم في الحروب ، خاصة حروب الردة ، فما كـان على الخليفة أبي بكر إلا أن يستجيب بعد تردد لمطلب عمر المُلِحّ ، وهو ما ذكر عن زيد بن ثابت أنه قال : "أرسل إلى أبو بكر مقتل أهل اليمامة ، فإذا عنده عمر ، فقال أبـو بكر : إن عمر أتاني ، فقال : إن القتل قد استحر [1] بقراء القرآن يوم اليمامـة ، و إني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن كلها ، فيذهب قرآن كـثير ، و إني أرى أن تأمر بجمع القرآن ، قال ، فقلت له : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال لي : هو _ و الله _ خير ، فلم يزل عمر يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري له ، و رأيت فيه الذي رأى عمر..."[2] و إثر هذا الحوار الذي دار بين أبي بكـر وزيد بحضور عمر رضي الله عنهم جميعا ، كلف زيد بن ثابت(ت .45 هـ) بجمـع القرآن ، وكان من كتبة الوحي لرسول الله صلى الله عليه و سلم ، ففعل .

يتبين لنا من هذه الرواية ، أن هذا الإنجاز الضخم ما كان ليكـون لـولا تفطـن الصحابة و وعيهم رضي الله عنهم ، بأهمية المسؤولية الجماعية التي تفوق مرتبتها ـ على سلم القيم ـ مرتبة المسؤولية الفردية ، لأن ما يخص الأفراد سائر نحو الزوال ، في حين أن ما يخص الجماعة لا يزول ، بل قد يكتب له الخلود والبقاء ، ما دامت الحياة في هذه الدنيا ، و هو الأمر الذي يستحيل على ما للأفراد لقصر حيا م . لذا كان من الضروري أن تمتد الدعوة الإسلامية ، وتتطور من دعوة للأفراد إلى دعوة للجماعة ، و كان مـن الطبيعي أن يمتد الدين حتما نحو الجماعة و الأمة بعد تمكنه من قلوب الأفراد ، ليـصبح

---

[1] - **تمكن منهم وألم م .**

[2] - **أورد هذه الرواية أبو عبيد القاسم بن سلام ، في كتاب فضائل القرآن (ن . م . س) ،152 ، 153 .**

الدين عبارة عن ظاهرة روحية تتميز بالموضوعية و الاستقلال عن الأفراد ، لا يمسها ما يمس الأفراد من تغيير أو زوال ، ولكنها لا تضمن لنفسها البقاء و الاستمرار إلا بتمكنها من الأفراد الذين تتشكل منهم الجماعة الأمة ، ومنه نلاحظ مدى وجود الانسجام بين الفرد والجماعة ، فهو يشبه الحركة اللولبية التي تتابع باستمرار دون تكرارها في دائـرة مغلقة ، أو كراية الجهاد التي يتداول حملها الأبطال ، الواحد منهم تلو الآخـر، دون أن تسقط أبداً ، باستشهاد هؤلاء الأبطال في المعركة ، مادام هناك تداول علـى حملـها . هكذا هي حتمية أو ضرورة وجود الجماعة بالنسبة للدين ، فهي تحمل رايته عاليـة في السماء ، وهي ليست غريبة عن أفراد جنسها ، بل هي تتألف منهم وتعبر في مواقفهـا وسلوكها عن رأي كل منهم ، إذا كان رأياً سديدا لا يخرج عن الأطر التي رسمها الدين .

إن إعلان الدعوة الإسلامية قد أدى بالفعل إلى بداية التغيير الجـذري لملامـح المجتمع المكي خاصة ، ليمتد تدريجيا إلى النواحي الأخرى لشبه الجزيرة العربيـة و مـا جاورها . إذ بعد فوات المرحلة السرية التي دامت حوالي ثلاث سنوات أو أكثر _ كما يرى البعض _ و على مستوى الأفراد فقط ، جاء دور إعلان الدعوة ليشمل في هـذه المرة الجماعات و القبائل العربية . و معنى إعلان الدعوة الإسلامية ، هو : إظهارها من سريتها و إخراجها من الباطن إلى الظاهر ، أو تعميمها و نقلها من الخاص إلى العام ، و من دعوة للأفراد إلى دعوة للجماعة . و قد بحثنا سابقا الغاية من دعوة الأفراد ، الـتي تهدف إلى بناء عقيدة الإنسان المسلم و تكوين شخصيته تكوينا سليما حسب ما تمليـه المعايير الإسلامية .

و نحاول الآن بحث إعلان الدعوة و إنشاء مفهوم الجماعة الإسلامية و توضـيح الشروط التي يتم بموجبها الانتقال من المفهوم القديم للجماعة المـشركة ، إلى المفهـوم الجديد للجماعة المؤمنة . و هذا التغيير أو الانتقال لا يمكن إحداثه إلا بتهديم القـديم و

استبداله بتصور جديد ، و هو ما قام به رسول الله صلى الله عليه و سلم ، بإذن ربـه ، على مستويين اثنين ، اتجه في الأول منهما إلى العمل على تحطيم الأسس التي تقوم عليها جماعة الشرك ، و تمزيق الروابط الاجتماعية ، و ديم العقائد الدينية و الأخلاقية لهـا ، فتتمزق أواصرها ، و تتفتت وحد ا فتحل ، و تتناهى الجماعة إلى عناصرها ، و إلى مجـرد أفراد يسهل إدماجهم في الجماعة الجديدة . و اتجه على المستوى الثاني ؛ إلى بناء تصور أو مفهوم جديد للجماعة المسلمة التي يقوم كيا ا على أسس جديدة ومغايرة تماما للأولى ومناقـضة لهـا ، نابعة من صميم العقيدة الإسلامية نفسها ، و باستبدال الأسس و الروابط و العلاقات الاجتماعية القديمة بأخرى جديدة ، ينشأ المفهوم الجديد للجماعة الإسلامية ، و ينشأ كيا ا و يتحدد وجودها الواقعي ، فتشرع في تأدية وظيفتها الخاصة ، و تقوم بدورها الجديد ، استعدادا لنموها و تطورها إلى نظم اجتماعية جديدة أكثر أهمية ، هي النظم على مستوى أعلى ، هو مستوى الدولة و الأمة الإسلامية مستقبلا .

أ ـ الأساس العقائدي : أحدث إعلان الدعوة الإسلامية في نفوس المشركين هـزة عنيفـة لأركان الوحدة القائمة على الشرك ، و هي وحدة ا تمع العربي في الجاهلية ممثلة في القبائل العربية ، و خاصة قبائل قريش التي كانت تتولى إدارة شؤون الكعبة ، إذ بعد ما ظنوا أن ما ألم بمحمد هو مجرد أعراض شخصية لا تتجاوز الإصابة بالجنوب أو الإلهام الشعري ، أو حصلت له نبوة خاصة ـ على أبعد تقدير ـ غيّـر إعلان الدعوة حسابا م ، فشعروا بأن ما جاء به محمد عبـارة عـن سهم قاتل وجه إلى قلب وحد م الاجتماعية و السياسية و العقائدية ، التي كانت قائمة هناك منذ زمن ليس بالقليل ، و هو زمن ضارب بجذوره في القِدَمِ الغابر .

إن عقيدة التوحيد التي جاء ا محمد تعد ضربة قاضية للعقائد الوثنية التي كانت متداولة في بلاد العرب قبل الإسلام ، وهو ما أدهشهم ، إذ كيف تصبح الآلهة إلها واحدا ؟ و رغم اعتقادهم بالإله الواحد هو رب الكعبة ، و إن تاريخ البيت الحرام متصل بإبراهيم و إسماعيل عليهما السلام ، إذ كان هناك شعور لا يزال قائما بالدين الحنيف و هو دين إبراهيم و إسماعيل و أمّـه هـاجر عليهم الصلاة و السلام ، إلى غير ذلك مما بقي عالقا بأذها م أو بلا شعورهم ، و لـذا كـانوا يؤدون بعض المناسك التي لها علاقة بدين أسلافهم . و لكن عقيدة التوحيد أصبحت بمرور الزمن

عقيدة متعالية جدا ، لا م الإنسان العربي بقدر ما مه العقائد الوثنية التي كان يتعبد و يتمـسح ا و يتقرب منها ، إذ أ ا كانت في نظرهم عقائد وآلهة مباشرة ، يتصل ا المـشركون اتـصالا وثيقا ، و إن اعتقدوا بأ ا تقر م من الله ، إلا أ ا أصبحت بمرور الـزمن الإلـه الحقيقـي ، وعوضوا عقيدة التوحيد (بل) الذي نصب على ظهر الكعبة التي يتطوف ا الجميع ، إذ كـان يرمز إلى توحيد الآلهة . وغير هذا ، كثر عدد أصنامهم و أوثا م حتى كان لكل قبيلة ، بل لكـل أسرة صنم ، وتعدد آلهتهم أدى حتما إلى تفرقتهم في وحدات اجتماعية و سياسية صغيرة تتمثل في القبائل ، و كانت هذه تتفاخر فيما بينها و تتصارع و تتقاتل لأتفه الأسـباب . ولم تتـبين لهـا ضرورة الاجتماع في وحدة سياسة كبرى هي وحدة الدولة .

ب ـ رابطة النسب : بالإضافة إلى تحطيم الأسس العقائدية للمشركين ، اتجهت الدعوة إلى تحطيم أهم رابطة اجتماعية عندهم كذلك ، و هي رابطة النسب . و ربما هي أقوى أساس تقـوم عليه الجماعة القبلية في الجاهلية ، إذ جميع أفراد القبيلة ينتسبون إلى نسب واحد ، و منصب شيخ القبيلة هو منصب طبيعي يحتله أكبرهم سنا في القبيلة ، وهو رمز أصل القبيلة ، الحامل لعادا ـا و تقاليدها الراسخة التي يجب تلقينها للأبناء و الأحفاد و العمل ا . وهو ما يؤدي إلى الـسمع و الطاعة التي يتحلى ما كل أفراد القبيلة تجاه رئيسها .

و رغم ما لهذا النظام القبلي القائم على النسب من إيجابيات ، إلا أنه لا يسمح بالامتـداد نحو أنساب أخرى و الارتباط ا و تكوين وحدة سياسية أكبر ، هي وحدة الدولة . ذلك ما يفهم من تحليل و نقد أر سطو طاليس (384 ـ 322 ق.م) لشيوعية النساء التي جعلها أفلاطـون (427 ـ 347 ق.م) من الأسس التي يجب أن تقوم عليها وحدة الدولة في جمهوريته المثالية . إذ حجة أر سطو طاليس في فساد هذا المبدأ الذي تقوم عليه الدولة في نظر أفلاطون ، هي أنـه _ في نظر أر سطو _ يحول مفهوم الدولة من وحدة مألوفة إلى وحدة تامة و إلى وحـدة أتم ، و إن حصل هذا التحول ، فهو يقضي على الدولة بالضرورة . إذ يقـول : "إن الدولـة إذا تجـاوزت الوحدة المألوفة إلى وحدة أتم لا تعود دولة ، لأن الدولة بالطبع جمهرة ما"[1]. و يعـني بالوحـدة الكاملة أو الأتم ؛ التحول من دولة إلى أسرة و من أسرة إلى فرد ، و كما يقول : فـ "الأسرة في

---

[1] - **أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ،** ترجمة وتعليق **الأب أوغستين بربارة البولسي ، اللجنة الدولية** لترجمة **الروائع الإنسانية ، ط . 1** بيروت **_لبنان 1957 ، ص 49 .**

عرفنا أكمل وحدة من الدولة ،والفرد اكمل وحدة من الأسرة "[1].و ينتهي أر سطو بموجب هذا إلى النتيجة الآتية ؛ وهي كما يقول : "إن كان في إمكان أحد تحقيق وحدة كهذه ينبغي له أن لا يفعل. لأنه إذ ذاك يتلف الدولة"[2]. و لأن الدولة في نظره "لا تتألف من أناس كثيرين فحسب و لكن من أناس مختلفين بنوعهم ، لأ ا لا تكون من أشباه و نظراء"[3].

و يفهم من هذا أن وحدة الدولة في نظر أر سطو طاليس لا تقوم إلا بتفتت و ذوبان الخصائص الفردية و الأسرية ، لأن تأسيس الجماعة و ما تقتضيه من نظم ، على رابطة القرابة و النسب فقط ، لا يجعلها تنمو وتتطور إلى دولة أكثر مما يجعل منها قبيلة ، مثلما هو سائد في النظام القبلي عند العرب إذ أن هذا الأخير يقوم على مثل هذه الروابط و الأسس و من ثم ينتهي به الحال إلى نظام حكم قبلي فردي بالضرورة .

و لعل أر سطو طاليس اتجه هذا الاتجاه لأنه لم يكن مواطنا أثنيا ، و لا يرى أن تقوم الدولة على النسب ، وعلى وحدة أتم ، بل كان يتطلع إلى أفاق الوحدة السياسية للعالم برمته . و هو ما جعل تلميذه الاسكندر المقدوني (356 ـ 324 ق.م) يتأثر به ، إذ هو الأخر انتهج هذا المنهج ، الذي بموجبه أخذ يوسع أرجاء إمبراطوريته قصد توحيد العالم تحت رايته ، و كان ينصح أيضا بامتزاج الأعراق عن طريق الزواج المختلط لتختلط الأنساب و يحصل الانسجام بين القبائل و الأمم ، و ليبدأ بنفسه ، تزوج امرأة عراقية و اختار العراق مركزاً لإمبراطورية الإسكندرية . بينما كان أفلاطون يهدف إلى بناء دولة على وحدة أتم لأنه كان ينتمي إلى طبقة أرستقراطية استطاعت أن تستولي على الحكم في أثينا ، و كان يفضل نظام الحكم الفردي على نظام الحكم الديمقراطي الشعبي ، رغم أنه كان يميل إلى هذا الأخير بداية الأمر و قبل إعدام أستاذه سقراط ، إذ راح هذا الأخير ضحية قرار حكم نيابي شعبي يوصف بالجائر .

ج/ رابطة العصبية : إن هذه الرابطة عند العرب تتصل و لا تنفصل عن سابقتيها و هما رابطة الدين ، و رابطة النسب ، اللتين تمثلان المقوم الأساسي لوحدة عرب الجاهلية ، إذ أن دينهم و أصلهم واحد ، فالذي جاءهم بالدين الحنيف و رفع أركان البيت الحرام و أسس الكعبة

---

[1] - أر سطو طاليس (ن . م . س) ص49 .

[2] - (ن . م) ص 49 .

[3] (ن ، م) ، ص 49 .

الشريفة هو إبراهيم الذي أنجب إسماعيل و من هذا الأخير انحدر الجنس العربي كما يعتقـدون ، و لهذا فالحفاظ على نقاوة الجنس أو النسب هو في نفس الوقت حفاظ على الدين الذي جـاء بـه إبراهيم ، إلا أن العرب أشركوا بمرور الزمن و اتخذوا أصناما و أوثانا تقر م زلفى مـن الله . و رغم تفرع نسل إبراهيم و إسماعيل إلى فروع شتى هي القبائل و العشائر و البطون العربية ، إلا أ ا بقيت تشترك جميعا في الدين و النسب أو الأصل وغيرهما من المقومات الخاصة ـم .

ولأجل هذا اشتهر العرب بعلم الأنساب ، وهو كما يعرفه البعض "علم يتعـرف منـه أنساب الناس ، و قواعده الكلية و الجزئية . والغرض منه احتراز عن الخطأ في نسب شخص ، و هو علم عظيم النفع جليل القدر"[1]. و من خلال هذا التعرف لعلم الأنساب يتبين لنا مدى رغبة العرب و ميلهم إلى التمسك و الحفاظ على نقاوة عنصرهم أو عرقهم العربي ، حتى لا يندس فيهم عرق آخر دخيل عليهم .

ومن هنا تأتي العصبية و يأتي التعصب الشديد للعرق و ما التحم به من النسب و أعمق و أشهر من تكلم في العصبية هو ابن خلدون الذي أوضح شأ ا إذ قال : "إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه "[2]، ومن أهم وظائفها كما يقول : "النعرة على ذوي القـربى و أهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة ، فان القريب يجد (في) نفسه غضاضة من ظلـم قريبه أو العداء عليه و يود لو يحول بينه و بين ما يصله من المعاطب و المهالك"[3]، و يرى أن هـذا "نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا"[4].

و العصبية عند العرب في الجاهلية نوعان ؛ "عصبية الدم ، و هي أساس القرابة في البيـت الواحد ، و مصدر الترابط الوثيق بين أفراد القبيلة كما لو كانوا أسرة . و عصبية الانتماء إلى أب بعيد أو جد مشترك ، من نسله تكونت القبيلة أو القبائل المنتمية إليه[5].

---

[1] - حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، منشورات مكتبة المـثنى ، ج1 ، ط1 بغداد دون تاريخ ص 178 .

[2] - ابن خلدون ، المقدمة (ن، م ، س) ص 92 .

[3] - (ن. م) ص 92 .

[4] - (ن. م) ص 92 .

[5] - السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ العرب قبل الإسلام ، مؤسسة الجامعة ، ط .1 مصر ، دون تاريخ ، ص 360.

و قد انجر عن العصبية القبلية عند العرب قديما ، نتائج وخيمة الضرر ، إلى جانب بعض الفوائد الضئيلة . من أهم المضار الناتجة عن العصبية ، العمل بالقول المأثور عند العرب ، "أنصر أخاك ظالما أو مظلوما" و اتخاذه كشعار عام لنصرة أفراد القبيلة و حمايتهم و الوقوف إلى جانبهم في حالتي الظلم و الإنظلام على حد سواء ، وما ترتب عن هذا الشعار العصبي من قانون عرفي جائر عندهم ، هو قانون "الأخذ بالثأر" و هو من القوانين العرفية التي لا يتهاون المرء في تطبيقها و إلا عرض نفسه إلى المذلة و الاحتقار في عيون الناس ، سواء كان الأمر يتعلق بالثأر الموكول للخاص ، وهو هنا الفرد ، أو الموكول للعام ، و هو هنا القبيلة بكاملها ، إذ ب قبيلة ا ني عليه "في عموعها للأخذ بالثأر .كما أن قبيلة الجاني (تركن) بمجموعها إلى تحمل الدية عن الجناية "[1]، في حالة الصلح ، و إلا تحول الأمر إلى اقتتال و تناحر بين قبيلتين أو أكثر . وما أكثرها أيام العرب[2]، التي أضرمت العصبية فتيل لهيبها الذي لا ينطفي أبدا ، وهي الحروب الضارية التي سجل أخبارها الشعر الجاهلي كحرب "داحس و الغبراء"[3]، التي اشتعلت نيرا ا بين قبيلتي عبس و ذبيان بسبب سباق خيل، و دامت أربعين سنة . أو كحرب البسوس[4]، بين بكر و تغلب و التي بدورها أيضا دامت أربعين سنة كاملة ، "حتى ضربت العرب بشؤمها المثل"[5]. و مثل هذا التعصب عند العرب كثير كالتعصب إلى الشرف الذي أدى إلى ظاهرة وأد البنات ، وغيره من ألوان التعصب التي أ كت كاهل العرب ، إذ كانت من الوسائل التي تفرق و لا تجمع ، تضر و لا تنفع . و لهذا

---

[1] - الفضل شلق ، الأمة والدولة ، (ن . م .س) ص 268 .

[2] - أيام العرب هي أهم الوقائع الضارية في الحرب بين القبائل ، وقد منح العرب أسماء خاصة لكل يوم ، كيوم ذي قار ، يوم العضالى ، يوم القرقيط .

[3] - سبب هذه الحرب هو سباق بين فرسين لقبيلتي – عبس وذُبيان .

[4] - سبب حرب البسوس (494/ 534) هو أن البسوس ، وهي خالة جساس بن مرة الشيباني كان لها ناقة يقال لها سراب ، فرآها كليب وائل في حماه ، كان قد أجاره ، فرمى ضرعها بسهم ، فوثب جساس على كليب فقتله ، فهاجت حرب بكر وتغلب ابني وائل بسببها ، أربعين سنة ، حتى ضربت العرب بشؤمها المثل " أنظر "معجم قبائل العرب (القديمة والحديثة)" ، عمر رضا كحالة ، دار العلم للملايين ، ط . 2 ، بيروت _ لبنان 1377ه / 1968 م ، ص 96 ،

[5] - عمر رضا كحالة ، معجم قبائل العرب (ن . م . س) ص 96 .

لم تقم للعرب قائمة ، و لم يؤسسوا دولة تتكفل ـم أو حضارة ينعمون ـا ، إلا أن بزغ فيهم نور الهدى فانقلبوا رأسا على عقب .

د – **أما موقف الإسلام و المسلمين** من هذه الأسس التي يقوم عليها كيان الجماعة الجاهلية و قبائلها ، كتعدد الآلهة ، و رابطة النسب ، و العصبية ، وما انجر عنها ، فهي أسـس باطلـة ، حار ـا الإسلام وعمل على تفتيتها و انقراضها إلى الأبد ، ليؤسس على أنقاضها سرح الجماعـة الإسلامية التي تنشأ و تقوم على أسس مناقضة تماما للأسس السابقة الذكر .

ذكر ابن خلدون ضمن سياق كلامه عن العصبية ، حديثا لرسول الله ، صـلى الله عليـه وسلم ، إذ قال : "تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم"[1]. و أوضح ابن خلدون ، أن مـا يعنيه الحديث الشريف من منافع النسب ، هي في "هذا الالتحام الذي يوجب صلة الرحم حتى تقع المناصرة و النعـرة ، و ما فـوق ذلك مستـغنى عنـه ، إذ النسب أمر و همي لا حقيـقة لـه"[2].

و موقف ابن خلدون ، كما نرى ، لا يضاد موقف القرآن و السنة ، ولا يختلف معهـا في شيء ، إذ قال رسول الله عليه وسلم ، قولا صريحا ، يفهم منه الدعوة إلى محاربة شر العصبية و نبذها "ليس منا من دعا إلى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية ، و ليس منا من مات علـى عصبية "[3]. و قال أيضا في حق قطع دابر التعصب للجنس أو العرق و النسب "كلكم لآدم و آدم من تراب" "لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى"[4]. و يتفق هذا القول ولا يختلف في معناه مع معنى قوله عز وجل ، و هو يخاطب عامة البشر: "يَأَيهَا النَاس إنا خَلَقْنَكُم من ذَكَـرٍ وَ أُنثَـى وَ جَعَلْنَكُم شعوباً وَ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَ أَكْرَمَكُم عِندَ اللِهِ أَتقَكُم"[5]. أو "يَأَيهَا النَاس اتقُواْ رَبكُمُ الـذِي

---

[1] - سنن الترمذي، ج4 / 351 ، باب ما جاء في تعليم النسب ،رقم الحديث 1479 ، دار إحياء التـراث العـربي ، بيروت – لبنان (دون تاريخ) ،ص 351 .

[2] - ابن خلدون ، (ن . م . س) .

[3] - سنن أبي داود ، ج/ 4 ، رقم الحديث 5121 ،دار الفكر العربي ، بيروت – لبنان (ون تاريخ)، ص332 .

[4] - أورده الهيثمي ، في مجمع الزوائد ، دار الكتاب العربي ، بيروت – لبنان ، (دون تاريخ)، ج8 / ص84 .

[5] - سورة الحجرات ، الآية 13 .

خَلَقَكُم مّن نَفْسٍ وَحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنهَا زَوجَهَا وَبث مِنهما رِجَالاً كَثِيراً وَ نِسَآءً وَاتقُوا اللهَ الـذِي تَساءَلُونَ بِهِ وَ الاَرحَامَ إن اللهَ كَانَ عَلَيكُم رَقِيباً"[1].

و الغايات الجليلة التي نستخلصها من هذه الآية الكريمة ومن الأحاديث الشريفة هي :

ا/ إبطال التمذهب بالتعصب إلى العرق و الأصل أو النسب ، مع ضرورة التشكيك في الاعتقاد بنقاوته و تفوقه عن الأنساب و الأعراق الأخرى ، لأن ذلك و هم لا حقيقة له ، نتائجه وخيمة على وحدة الشعوب و القبائل .

ب/ تأكيد وحدة الأصل الأول لجميع الناس ، إذ أ م خلق الله جميعا ، و هو ما يوجب التقارب و التعاون بين القبائل والشعوب أو الأمم .

جـ/ يتضح من النصوص المتواترة أن أساس التفاضل بين الناس لا يكـون بالتعـصب إلى الجنس الذي هو مجرد أمر وهمي ـ كما بين ابن خلدون ـ بل يكون بالتقوى ، و هـي المعيـار الذي حدده الله و رسوله كأساس ثابت لا يتغير و لا يتبدل ، و لا يخص قوما دون قوم ، أو فردا دون الآخر ، بل فرصته متاحة لجميع الناس دون إقصاء ، و الفاضل الكريم ، هو من تشبث وتشبه أو اتصف به لا غير ، و الشقي ، هو من جعل إلهه هواه .

جعل الإسلام كأساس للجماعة المسلمة أو الأمة ، رابطة الدين و العقيدة أقوى و أولى من رابطة الدم ، وجعل الأخوة في الله أقوى من الأخوة في النسب عند تعارضهما ، قال تعالى في حق الوالدين : "وَوَصينَا الاِنسَانَ بِوَلِدَيهِ حسناً وَ إن جَهَدَكَ لِتشرِكَ بِي مَا لَيسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تطِعهمَا "[2].

فهذا القول يؤكد المبدأ الإلهي الذي ينص على أن لا طاعة للمخلوق في معـصية الخالق، لذا نجده تعالى ينهى عن طاعة الوالدين الآمرين بالشرك أو الجحود ، رغـم أن جل جلاله رتب وجوب طاعتهما و الإحسان إليهما ؛ و هم مؤمنون ، في المرتبة الثانية بعده ، إذ قال : "وَ قَضَى رَبكَ ألاَ تعبدوا إلا إياه وَ بِالْوَلِدَينِ إحسَناً "[3]. و قال أيضا : "وَ

---

[1] - سورة النساء ، الآية 1 .

[2] - سورة العنكبوت ، من الآية 7 .

[3] - سورة الإسراء ، من الآية 23 .

اَعبدواْ ٱللهَ وَ لاَ تشرِكُواْ بِهِ شَيئاً وَ بِٱلْوَلِدَينِ إحسَناً "[1]. إلا أن شركهما يجعلهما يفقدان هذه المرتبة العظيمة و يستبدلا ا بمرتبة أسفل سافلين .

و من أغرب الحوادث المنصاغة لهذا المعنى في كتب السيرة و تاريخ الإسلام ، أن " أبا عبيدة بن الجراح ، وقد كانت له المنزلة العالية في الفضل و الأثر المشهور في الإسلام ، قتل أباه يوم بدر ، و أتى برأسه إلى رسول الله ، صلى الله عليه و سلم ، حين بقـي على ضلالة ، و ا مك في طغيانه ، فلم تعطفه عليه رحمة ، و لاكفته عنه شفقة ، و هو من أبر الأبناء ، تغليبا للدين عن النسب"[2]، و فيه نزل قوله تعالى: "لا تَجِد قَوماً يومِنونَ بِاللِهِ وَ ٱلْيومِ ٱلآخِرِ يوَآدونَ مَن حَآدَ ٱللهَ وَ رَسولَه وَلَو كَانواْ ءَابَـآءهم أَو اَبنَـآءهم ، أَو اِخوَنهم ، أَو عَشِيرَتهم"[3] .

إن أقوى رابطة ترتبط ا الجماعة الإسلامية هي رابطة الدين و الاعتصام بحبل الله الذي لا ينقطع . إذ قال تعالى : "وَ اعتَصِمواْ بِحَبـلِ ٱللِهِ جَمِيعـاً وَ لاَ تَفَرَقُـواْ "[4]، والحكمة في التمسك بالدين و الاعتصام بحبل الله يقوي المودة و المحبة بين المـؤمنين ، و هذه المودة و المحبة هي أساس الوحدة و الترابط بينهم ، و المانع لهم من التفرقة و العداوة و البغضاء ، إذ قال تعالى : "إِن ٱلذِينَ ءَامَنواْ وَعَمِلُواْ ٱلصلِحَتِ سَيَجعَلُ لَهـم ٱلـرحمَن ودا"[5]، و الود هو الحب في الله و التآلف بين المسلمين ، و لا يقوم الانسجام على أساس الرابطة الدموية أو العرقية فحسب ، لأن ذلك تآلف عرضي زائل ، و التآلف الحقيقـي يكون بين القلوب و على أساس روحي جوهري دائم . وهو ما ألفت إليه الله عز و جل انتباه المؤمنين ، مذكرا إياهم بالحالة التي كانوا عليها في الجاهلية وهم كفار ، و الحالـة

---

1 - **سورة النساء ، من الآية 36 .**

2 - **الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، ص150 .**

3 - **سورة ا ادلة ، من الآية 21 .**

4 - **سورة آل عمران ، من الآية 103 .**

5 - **سورة مريم ، الآية 97 .**

التي هم عليها و هم مؤمنون ، فقال : "وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا "[1]. و حكم من يفرق الجماعة الإسلامية القتل ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، "من آتاكم و أمركم جميع يريد أن يفرق جماعتكم فاقتلوه "[2]. أو "من خرج عن الطاعة و فارق الجماعة ، و مات فميتته ميتة جاهلية "[3].

وما ذكرناه بإيجاز حتى الآن ، يوضح الفرق بين الأسس والمبادئ التي تقوم عليها كل جماعة من الجماعتين المذكورتين والغايات التي تهدف كل منهما إلى تحقيقها . ونتعرض الآن إلى الكلام عن الجماعات الإسلامية الأولى التي تكونت خلال المرحلة المكية من البعثة النبوية و قبل الهجرة إلى المدينة المنورة ، مركزين على جانبها السياسي أكثر مما نركز على جانبها العقائدي .

---

[1] - سورة آل عمران ، من الآية 103 .

[2] - رواه مسلم في كتاب الإمارة باب (14) رقم 1852 .

[3] - رواه مسلم في كتاب الإمارة باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين حديث رقم 1848 .

المبحث الرابع

◄نموذج الجماعة السياسية في الإسلام ودورها في تأسيس الدولة .

1/جماعة دار الأرقم : إن جماعة دار الأرقم[1] التي تآلفت حول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هي النهاية التي انتهت إليها دعوة الأفراد السرية ، والثمرة التي أثمرتها . وهي في نفس الوقت ، البداية التي بدأ منها إعلان الدعوة و الجهر بها لكافة الناس ، وتكوين الجماعة الإسلامية الأولى التي بلغ عدد أفرادها "أربعين رجلا مسلما"[2]، من بينهم ذكر ابن هشام عددا من النساء اللواتي أسلمن .

ومن أهم رجال هذه الجماعة الإسلامية الأولى ؛ أبو بكر الصديق ، وعلي بن أبي طالب ، وزيد بن حارثة ، وطلحة والزبير بن العوام ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاس ، وعبد الله بن مسعود ، والأرقم – صاحب الدار التي اجتمعت فيها هذه الجماعة ، "أسلم بعد عشرة أنفس"[3]، وغيرهم . والتحق بهم حمزة عم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ثم عمر بن الخطاب الذي كان أخرهم ، رضى الله عنهم جميعا .

---

[1] - كانت هذه الدار على جبل الصفا وهي للأرقم بن أبي الأرقم الذي أسلم بعد عشرة أنفس ، وكان من المهاجرين الأولين ، استخفى فيها النبي من قريش ، وأخذ يدعو الناس سرا إلى الإسلام ، حتى بلغ عددهم أربعين رجلا مسلما ، منهم حمزة وعمر. ثم أعلن منها رسول الله ، صلى الله عليه وسلم دعوة الإسلام .

[2] - المحققون سيرة ابن هشام (الهامش) ج1 ، (ن . م . س) ص 270 .

[3] - (ن . م) ص 270 .

قال ابن إسحاق – في فضل إسلام هذين الآخرين على جماعة دار الأرقـم – امتنـع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بعمر "وبحمزة حتى عازوا[1] قريشا"[2]. ووصف عبد الله بن مسعود إسلام عمر قائلا :"إن إسلام عمر كان فتحاً ، وإن هجرته كانت نصراً ، وإن إمارتـه كانت رحمةً ، ولقد كنا ما نصلي عند الكعبة حتى أسلم عمر ، فلما أسلم قاتل قريشا حتى عنـد الكعبة وصلينا معه"[3]. وكان إسلامه بعد الهجرة الأولى إلى الحبشة وقبل الثانية ، خـلال الـسنة الخامسة من ظهور الدعوة .

يذكر ابن كثير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قد دعا "لعمر بـن الخطـاب ولأبي جهل بن هشام - فأصبح عمر ، وكانت الدعوة يوم الأربعاء ، فأسلم عمر يوم الخميس - فكبر رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وأهل البيت تكبيرة سمعت بأعلى مكة "[4]. وتروي السّيَر قصة مؤثرة في إسلام عمر .

إن المراد من الكلام عن الجماعة الإسلامية التي تأسست بدار الأرقم ، هو أن حقيقتـها لم تكن جماعة دينية فحسب . بل كانت بالإضافة إلى ذلك أيضا جماعة سياسية ، أو يمكن القول أ ا كانت مشروع دولة كاملة ، تحقق وجودها بالهجرة إلى المدينة ، أو أ ا نموذج مـصغر للدولـة الكاملة التي ستقام فيما بعد . رئيس هذه الجماعة العقائدية السياسة ؛ هو رسول الله ، صـلى الله عليه وسلم . ومرؤوسوها ؛ هم هؤلاء السابقون الأولون للإسلام ، لأن الجماعة الإسـلامية في طبيعتها لا تخلو من هذين ؛ رئيس ومرؤوس ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، "إذا كنتم ثلاثة فأمروا عليكم أحدكم "[5].

ولم يكن أمر هذه الجماعة المتآلفة حول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فوضـى . بـل كانت تحتكم لقوانين تنظم حيا ا هي قوانين الشريعة التي أخذت تتنـزل بالتدريج ومنذ المرحلـة

---

[1] - **عازوا قريشا : غلبوهم .**

[2] - **ابن إسحاق ، ضمن سيرة ابن هشام ، (ن . م . س) ج1 ، ص366 .**

[3] - **ابن هشام ج1 ، (ن . م . س) ص 367 .**

[4] - **ابن كثير ، البداية و النهاية ، (ن . م . س) ص 35 .**

[5] - **أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد ، باب في القوم يسافرون فيؤمرون أحدهم .**

المكية هذه ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبلغ لأصحابه ولكافة الناس كل ما أمـره الله بتبليغه ، فكان يعلم أصحابه العبادات والعادات ، أو العقيدة والشريعة .

ولا شك أن هؤلاء الناس أو الأفراد الذين اختلعتهم قبائلهم وجماعا م ، وجدوا أنفـسهم مضطرين إلى التكتل في جماعة إسلامية كانت لهم خير بديل ، وخير منظومة اجتماعية تنتظم فيها حياة المسلمين . إذ ذابت وتفتت بموجبها روابط القبيلة أو الجماعة الجاهلية ، التي تقوم على أسس مادية وعصبية ضيقة ، فلا أثر للخصائص القبلية في هذه الجماعة الفتية ، التي تقوم بدورها علـى أسس وروابط أخرى متفتحة على جميع الناس ، ودون تمييز عرقي أو طبقي ، هي الروابط الروحية ، وروابط الأخوة في الدين .

ولا شك ـ أيضا ـ أن العلاقات بين أعضاء هذه الجماعة الإسلامية الأولى كانت نابعـة من روح الإسلام ، وقائمة على المساواة والعدل وحرية الرأي في الحدود التي لا تخرج فيها عـن نطاق الشرع . فكان أمرهم شورى بينهم ، وكانت الجماعة الإسلامية الأولى تخطط مـن هـذه الدار لنشر الدعوة الإسلامية والاتصال بالقبائل العربية وغيرها من الأعاجم . ولا يـستبعد أ ـم كانوا يفكرون في فضاء أوسع من فضاء دار الأرقم خاص بالمسلمين دون غيرهم ، تقام فوق أرضه دولة إسلامية سياستها سياسة شرعية . ونختم بما قال به ماكسيم روبانسون (Maxime Robinson) إن : "الجماعة المؤمنة كانت في نفس الوقت بنية سياسية للدولـة"[1]. و يوافق على هـذا الـرأي الفضل شلق إذ قال: "كان تأسيس الجماعة الإسلامية مشروعا سياسيا واعيا ، فقد انطلق من قرار إرادي لدى الرسول والصحابة ، وهم كانوا يدركون تماما أ م يؤسسون جماعة جديدة ذات كيان سياسي"[2].

2/جماعة الهجرة إلى الحبشة : انتقلت الدعوة الإسلامية من السر إلى العلانيـة ، فـازداد عدد المسلمين حول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من كل الفئات رجالا ونساء ، وازداد معه مكر القرشيين ضد الذين آمنوا . فـ"أئتمرت رؤوسهم بأن يفتنوا من تبعه عن دين الله من أبنائهم وإخوا م وقبائلهم ، فكانت فتنة شديدة الزلزال على من اتبع رسول الله صلى الله عليه وسـلم ،

- [1] **Maxime Robinson, L'Islam politique et croyance, librairie Arthème Fayard, France, 1993, p32.**

- [2] **الفضل شلق ، الأمة والدولة ، (ن . م . س) ص 9 .**

من أهل الإسلام . فافتتن من افتتن وعصم الله منهم من شاء"[1]. فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك من الكفار ، ورأى "ما يصيب أصحابه من البلاء ، وما هو فيه من العافية ، بمكانه من الله ومن عمه أبي طالب ، وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء ، قـال لهـم ؛ لـو خرجتم إلى أرض الحبشة ،فإن ا ملكا لا يظلم عنده أحد ، وهي أرض صدق ، حتى يجعـل الله لكم فرجا مما أنتم فيه . فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله ، صـلى الله عليـه وسلم ، إلى أرض الحبشة مخافة الفتنة وفرارا إلى الله بدينهم ، فكانـت أول هجـرة كانـت في الإسلام"[2] وقعت "في رجب سنة خمس من البعثة "[3] الموافق لخمس عـشرة وسـتمائة ميلاديـة (615 م) . بلغ عددهم "أحد عشر رجلا وأربع نسوة "[4]. أولهم عثمان بن عفان وزوجته رقية (ت .2 هـ) وكان رئيس الجماعة الإسلامية في هذه الهجرة الأولى عثمان بن مـضعون (ت . 2 هـ) إلا أن هؤلاء المهاجرين الأوائل ، لم يمكثوا بالحبشة سوى "ثلاثة أشهر ثم عادوا إلى مكة ، إذ بلغهم أن قريشا آمنت ولم يعد هناك ما يدعو للبعد عن الوطن ، ولكن تبين أن قريشا لم تؤمن كما اعتقدوا ، ففكر الكثير من المسلمين في الهجرة مرة أخرى للحبشة "[5]، فكانت الهجرة الثانيـة إليها على فترات . قال ابن إسحاق : "ثم خرج جعفر بن أبي طالب (ت . 7 هـ) رضي الله عنه ، وتتابع المسلمون حتى اجتمعوا بأرض الحبشة ، فكانوا ا ، منهم من خرج بأهله معه ، ومنـهم من خرج بنفسه لا أهل له معه "[6]، عددهم في هذه الهجرة نحو ثلاثة وثمانين مسلما دون أبنـائهم الذين خرجوا معهم أو ولدوا هناك ، على رأسهم في هذه المرة جعفر بن أبي طالب .

---

[1] - الطبري ، تاريخ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك . ج (ن . م .س.) ص 546 .

[2] - ابن إسحاق ، ضمن سيرة ابن هشام (ن . م . س) ج ، ص 344 .

[3] - ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج3 (ن .م . س) ص 73 .

[4] - (ن . م) ص 73 .

[5] - محمد جلال مشرف ، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام ، دار النهضة العربية ، ط .2 . بيروت _ لبنان 1990 ، ص 15 ، 16 .

[6] - ابن إسحاق ، ضمن سيرة ابن هشام (ن . م . س) ج 1 ، ص 345 .

وقد وجد المهاجرون خلال الهجرتين إلى الحبشة ، ما وصفه رسول الله صلى الله عليـه وسلم لهم ، وهو ما يؤكدونه بأنفسهم إذ "قالوا : وقدمنا أرض الحبشة ، فجاورنا ا خير جوار ؛ أمنا على ديننا ، وعبدنا الله ، لا نؤذى ولا نسمع شيئا نكرهه"[1].

غير أن نجاح الهجرة لم يرض كفار قريش ، فأوفدوا مندوبين عنهم ، عمر بن العاص (ت 43 هـ)، وعبد الله بن أبي ربيعة ، ليحثا النجاشي على رد المهاجرين إليهم ، حتى "يفتنوهم في دينهم ، ويخرجوهم من دارهم التي اطمأنوا ا وآمنوا فيها...وجمعوا لهـا هـدايا للنجاشـي و لبطارقته[2] "[3].

فلما رأى أبو طالب ورسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما فعلته قريش ، قال أبو طالـب "أبياتا [4] للنجاشي يحثه على حسن جوارهم والدفع عنهم"[5]. وبعث رسول الله صـلى الله عليـه وسلم "عمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي في شأن جعفر بن أبي طالب وأصحابه ، وكتب معه كتابا"[6]، رد عليه[1] النجاشي أيضا فيما بعد .

---

[1] - الطبري (ن .م . س) ج 1 ، ص 546 .

[2] - البطارقة جمع بطريق : وهو القائد أو الحاذق البطل في الحرب .

[3] - ابن إسحاق ، ضمن سيرة ابن هشام (ن .م . س) ج 1 ، ص 357 .

[4] - قال أبو طالب :

ألا ليت شعري كيف في النأى جعفر(ا) ? وعمر وأعـداء العـدو الأقـارب .

و هل نالت أفعال النجاشي جعفرا (ب) ? وأصحابه أو عاق ذلك شاغب (ج) .

تعلم ، أبيت اللعنة (د)، أنك ماجد ، ? كريم فلا يشقى لديك ا ـانب (ه) .

تعلم بـ ـأن الله زادك بسطـ ـ ـة ? وأسـباب خير كلها لك لازب (و) .

وأنك فيض (ي)ذو سجال (ع)غزيرة ? ينال الأعـادي نفـعا و الأقـارب .

(ا) _ النآى : البعد . (ب) _ عاق : منع (ج) _ و شاغب : من الشغب والمشاغب المفرق .

(د) _ تحية يحيون ا الملوك في الجاهلية ، ومعناها ؛ أبيت أن تأتي ما تذمه. أو معناها ؛ أبيت أن تذم من يقصد.

(ه) _ ا انب : الداخل في حمى الإنسان طالب اللجوء. (و) _ لازب : لاصق (ي) _ الفيض : الكريم الجواد.

(ع) _ السجال : أصلها سجل و هو الدلو المملوء ، واستعار هنا للعطية .

[5] - (ن . م) ج 1 ص357 .

[6] - ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج 3 ، ص 90 ، 91 .

وامتثل الفريقان الخصمان - فريق المسلمين يرأسه جعفر بن أبي طالب ، وفريق المشركين ممثلا في عمر بن العاص وعبد الله بن أبي ربيعة - أمام محاكمه النجاشي مرفقا ببطارقته ، فكانـت محاكمة مشهودة[2]، أنصف فيها النجاشي المسلمين المهاجرين خير إنصاف ، ورفـض بموجبـها دعوى المشركين ، ورد عليهم هداياهم التي اعتبرها رشاوى ، وأظهر إيمانه بالإسلام مصدقا لمـا جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعاد إثرها المندوبان خائبين مدحورين إلى قريش ، وبقى المسلمون في الحبشة إلى ما بعد الهجرة إلى المدينة المنورة ، معززين مكرمين لا تشو م شائبة .

أما ما يتعلق بالبعد السياسي للهجرة إلى الحبشة ، وما ترتب عن ذلك من مسائل ، يمكـن البدء بالإشارة إلى ما طرحه محمد حسين هيكل في سياق كلامه عن الهجرة إلى الحبـشة ضـمن سيرته عن رسولا الله صلى الله عليه وسلم ، إذ قال :"من حق من يؤرخ لمحمد أن يسأل ؛ أكـان كل القصد من هذه الهجرة ، التي قام ا المسلمون بأمره ورأيه ، الفرار من كفار مكة وما يلحقون م من الأذى ؟ أم أنّ لها غرضاً سياسياً إسلامياً ، رمى محمد من ورائه إلى غاية عليا ؟ من حـق [المؤرخ لمحمد] أن يسأل عن هذا بعد ما ثبت من تاريخ هذا النبي العربي في أطوار حياته جميعا أنه كان سياسيا بعيد الغور ، كما كان صاحب رسالة وأدب نفس لا يدانيه فيها في السمو والجـلال والعظمة مدان"[3].

ومعناه أن هذه الهجرة لا تخلو من أغراض سياسة خططها لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، معية أصحابه وعمه عبد المطلب إلى جانب الأغراض الدينية المصرح ا في النصوص .

ونفس السؤال يثيره الدكتور حسن أحمد محمود إذ يقول : "ولعل الغريب في هذه الهجرة ميقا ا نفسه ، فقد حدثت في هذا الوقت المبكر، و العصبية الإسلامية الهاشمية لم تكن قد وضـح ضعفها بعد ، و لم يكن الاضطهاد قد أصاب المسلمين بمثل ما سوف يصيبهم من بعد "[4]. لمـاذا كانت الهجرة إلى هذا البلد البعيد ؟ "ولماذا فزعت قريش أشد الفزع وأرسـلت منـدوبيها إلى النجاشي ملك الحبشة تريد أن تؤلبه على هؤلاء المهاجرين ، وكان من الأخلق ـا أن ترحـب

---

[1] - أنظر محتوى الرسالتين أو الكتابين في آخر كلامنا عن الهجرة إلى الحبشة ، ص 83 ، 84 .

[2] - أنظر ما روت أم سلمى زوج النبي (ص) ضمن سيرة ابن هشام ، ج 1 (ن . م . س) ص357 .

[3] - محمد حسين هيكل (ن. م . س) ج 1 ، ص 239 ، 240 .

[4] - حسن أحمد محمود ، الدولة الإسلامية الأولى ، عهد البعثة النبوية ، (ن . م .) ص 55

ؤلاء النفر الذين أقلقوها ثم غادروها ، فإذا كانت قد فزعت فقد فعلت هذا لاعتبارات مالية أو سياسية ؟"[1].

و دون التعليق على هذه التساؤلات و على الرد الذي رد به السائل عنها ، أرى أن الهجرة إلى الحبشة لا تخلو من غرضين اثنين ، الأول ؛ عقائدي ديني مصرح به ، دلائله واضحة لا غبار عليها ، أما الثاني ؛ فتنظيمي سياسي متستر عليه ، يمكن الإشارة إلى بعض دلائله ، و قد تبين بما فيه الكفاية في فصل سابق مدى الاتصال بين العقيدة و الشريعة ، و بين الدين و الدولة في الإسلام ، إذ لا داعي إلى الاحتجاج به ، و لكن يمكن الاحتجاج بغيره هنا .

أ/ إن اتجاه المهاجرين إلى الحبشة دون القبائل العربية ، قد يدل على أن النبي عليه السلام ، و الصحابة و أبى طالب ، أخذوا يتطلعون إلى ملك أو دولة قوية تحمي الدين ، إذا ما انصاغت لذلك ، وتوفر الأمن للمسلمين من شر العصبية القبلية و تحالفها ضد الإسلام و المسلمين .إذ اتضح أن لا نجاح للدعوة أمام تعنت القرشيين و تعصبهم القبلي إلا بالبحث عن فضاء آخر للدعوة أو بسلطة رادعة تخضع لها القبائل العربية المتحالفة ضد النبي ومن معه .

ب/ إن الهجرة التي قام ا المسلمون في شكل جماعة منظمة يرأسها رئيس وتحمل معها قضية ، لها اعتبارها في منظور السياسة الدولية قديما وحديثا تختلف عن هجرة الآحاد الفرادى أشتاتا دون حمل قضية ما .

ج / شعر القرشيون أنفسهم بخطورة البعد السياسي للهجرة إلى الحبشة فبعثوا بمندوبيهم يفاوضان النجاشي ملك الحبشة لعلهما يقنعانه برد المهاجرين إليهم ، إلا أن الفشل الذريع الذي خيب آمالهم أمام النجاشي في الحبشة ، بالإضافة إلى ما أحرزه الإسلام من انتصار في مكة بإسلام عمر بن الخطاب في هذه الآونة ، أدى م إلى مقاطعة بني هاشم مقاطعة صريحة في شكل حلف "أشبه بحلف الأحلاف الذي تم بعد وفاة قصي. ويبدو أ م أرادوا أن يخلعوا على هذا الحلف صفة القداسة فكتبوا صحيفة وعلقوها في الكعبة . لكن هذا السلاح خاب ، وفلّ في أيديهم وفشلت حرب المقاطعة"[2].

---

[1] - (ن . م) ص 54 .

[2] - (ن . م) 54 .

د/ صاحب الهجرة تبادل الرسائل والمندوبين بين رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وعمه أبي طالب والنجاشي ملك الحبشة . جاء في كتاب النبي عليه صلاة والسلام الموفود مع عمرو بن أمية الضمري ، بعد البسملة ودعوة النجاشي إلى توحيد الله لا شريك له ، والإيمان بالإسلام دينا ، ومحمد صلى الله عليه وسلم رسولا ، ما يلي: "...وقد بعثت إليك ابن عمي جعفرا ومعه نفر من المسلمين فإذا جاءوك فأقرهم ودع التجبر ، فإني أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل ، وقد بلّغـت ونصحت فاقبلوا نصيحتي ، والسلام على من اتبع الهدى "[1].

نلاحظ أن النبي عليه السلام ، ركز بعد الدعوة إلى الإسلام على مطلب حماية جعفر وجماعة المسلمين وحسن ضيافتهم ، ونصح بعدم التجبر ، كما أكد على دعـوة النجاشـي وجنـده إلى الإسلام ، و لم يذكر الشعب أو يشير إليه ، لأن النبي لا تخفى عليه مقولة ؛ "أن الناس على ديـن ملوكها". وإذا تحقق دخول الناس في الإسلام رئيسا ومرؤوسا وجنـدا ، لا يبقـى إلا انقـلاب السياسة المدنية إلى سياسة شرعية أو نظام حكم إسلامي بالضرورة لعدم إمكانيـة الفـصل بـين العقيدة والشريعة أو بين العادة والعبادة .

ولكن ، ويا للأسف ، فإن جواب النجاشي الموفود بدوره مع (أريحا بن الأصحم بن أبجر) ، أبان عن عدم تحقق مطلب رسول الله إلا جزئيا ولم يتحقق كليا ، إذ أن النجاشي أجـار جعفـر وجماعته خير إيجار فقد أنصفهم أمام خصمهم ، وآمن بالله و برسوله ، ولكن بنفسه دون جنـده وشعبه ، إذ كاد هؤلاء أن يخلعوه عن عرشه بسبب إيمانه بالإسلام ، ولم تتحقق المقولة المشار إليها سابقا . قال النجاشي في هذه الرسالة : "فاشهد أنك رسول الله صادقا ومصدقا وقـد بايعتـك وبايعت ابن عمك وأسلمت على يديه لله رب العالمين ، وقد بعثت إليك يا نبي الله بأريحـا بـن الأصحم بن الأبجر ، فإني لا أملك إلا نفسي ، وإن شئت أن آتيك فعلت يا رسـول الله ، فـإني أشهد أن ما تقول حق"[2].

---

[1] - من كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى النجاشي (ضمن)كتاب البداية والنهاية ج 3 لابن كثير (ن . م . س) ص 91 .

[2] - من كتاب النجاشي إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ضمن كتاب البداية والنهاية ج 3 ، لابن كثير (ن . م . س) ص 91 .

ولو لم يكن الأمر هكذا ، وكان كما تصور وتمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم . لما انتظر - بإذن ربه - الهجرة إلى المدينة المنورة ، وبادر بالهجرة إلى الحبشة لإقامة الدولة الإسلامية المنتظرة هناك .

وخلاصة القول لهذا الطرح ؛ هو أن هجرة الجماعة الإسلامية إلى الحبشة لا تخلو في كنهها من بعد سياسي ، و إن خلت من ذلك فإ ا لم تخلُ من إثارة جدل سياسي عميق ، كانت له اليد الطويلة والأثر الكبير في تغيير الأوضاع تغييراً جذريا لصالح الدعوة الإسلامية وعقد البيعـة مـع الأنصار والهجرة إلى المدينة المنورة .

3/جماعــة البيعة : قبل الكلام عن كيفية تكوين هذه الجماعة الإسـلامية ، وعـن المبادئ التي قامت عليها ، والأهداف الدينية والسياسية التي حققتها ، أشير إلى ما ذكره الدكتور أحمد حسن محمود في سياق كلامه عن البيعة ، إذ قال :"إن انحلال العصبية الهاشمية قـد دفع النبي ، صلى الله عليه وسلم ، إلى أن يلتمس لدينه ونفسه عصبية أخرى تحل محـل العصبية الهاشمية"[1]. و ذا يكون مفكرنا قد سوى بين العصبية القبلية والجماعة الإسلامية ، وعمم مصطلح "العصبية" على نموذجين مختلفين ، رغم أ ن الجماعة الإسلامية تقـوم على أسس ومبادئ مخالفة لما تقوم عليه القبيلة العربية في الجاهلية ، إذ أن هذه الأخـيرة طبيعية قائمة على النسب ، كما أ ا عفوية لا إرادية . والعكس صحيح بالنسبة للجماعة الإسلامية ، إذ أ ا تقوم على رابطة الأخوة في الدين لا الأخوة في النسب . و ذا فهـي متفتحة ولها قابلية النمو نحو جماعة أكبر هي جماعة الأمة والدولة ، وتكوينـها تكوينـا إراديا ، وتنظيمها تنظيما عقائديا وسياسيا يوجهه العقل ، حسب الشروط الـتي تتفـق ومبادئ الإسلام ولا تخالفها أبدا . وكما يقول الأستاذ فضل شلق "كان تأسيس الجماعة الإسلامية مشروعا سياسيا واعيا ، فقد انطلق من قرار إرادي لدى رسول الله وأصحابه ، وهم كانوا يدركون تماما أ م يؤسسون جماعة جديدة ذات كيان سياسي"[2]. في هـذا

---

[1] - أحمد حسن محمود ، الدولة الإسلامية الأولى ، (ن . م . س) ص 58 .

[2] - فضل شلق ، الأمة والدولة (ن. م .س) ص 9 .

الاتجاه تكونت وتشكلت جماعة البيعة كغيرها من الجماعات الإسلامية الأخرى ، بإرادة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم .

كان النبي عليه الصلاة والسلام ، وفي كل موسم حج يغتنم الفرصة ويعرض دينه على قبائل العرب ، وفي أحد المواسم التقى بنفر من الأوس فيهم إياس بن معـاذ (ت . نحو 2 ق.هـ) جاءوا "يلتمسون الحلف من قريش على قومهم من الخزرج"[1]. فدعاهم إلى الله وعرض عليهم الإسلام ، "فمالت نفوسهم للدعوة الإسلامية"[2]. غير أن اشتغالهم بأمر الحلف – حسب ما يبدو ـ صدهم عن الاهتمام بالدعوة ، إلا إياساً بن معاذ الذي يقال عنه بأنه رجع إلى يثرب ولم يلبث أن هلـك في "وقعـة بعـاث بـين الأوس والخزرج"[3]، فمات على الإسلام[4]دون أن يكون له تأثير على قومه .

وفي موسم آخر عندما أراد الله عز وجل "إظهار دينه وإعزاز نبيه صـلى الله ، عليه وسلم وإنجاز موعده له "[5]، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كعادته لعرض نفسه على قبائل العرب يدعوهم إلى الإسلام ، التقى برهط عند العقبة ، وهم جماعة من الخزرج عددهم ستة أفراد وامرأة ، "فدعاهم إلى الله عز وجل ، وعرض عليهم الإسلام ، وتلا عليهم القران ...فأجابوه فيما دعاهم إليه ، بأن صدقوه و قبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام"[6]، ووعدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بتبليغ دعوتـه إلى قـومهم وانصرفوا . ولما عادوا إلى يثرب فعلو ا ما وعدوا به رسول الله صلى الله عليه وسـلم ،

---

[1] - ابن إسحاق ، ضمن سيرة ابن هشام ، ج 2 دار الفكر للطباعة والنشر ، ط . 3 مصر 1419 ه / 1998 م . ص 57 .

[2] - أحمد حسن محمود (ن . م . س) ص 58 .

[3] - ابن إسحاق ، ضمن سيرة ابن هشام ، ج 2 ، (ن . م . س) ص 57 .

[4] - " قال محمود ابن لبيد : فأخبرني من حضره من قومي عند موته أ م لم يزالوا يسمعونه يهلل الله تعالى ويكبره ويحمده ويسبحه حتى مات " أنظر سيرة ابن هشام ج 3 (ن . م . س) ص 57 .

[5] - ابن إسحاق (ن . م . س) ج 2 ، ص 57 .

[6] - (ن . م) ج 2 ، ص 58 .

"حتى فشا فيهم الإسلام ، فلم تبقَ دار من دور الأنصار إلا وفيها ذكر من رسـول الله صلى الله عليه وسلم"[1].

بيعة العقبة الأولـى : بيعة النساء ؛ وفي العام المقبل حضر الموسم إثنى عشر رجلا (عشرة من الخزرج واثنان من الأوس) فلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بالعقبة ، فبايعوه "على بيعة النساء[2]. وذلك قبل أن يفترض عليهم الحرب"[3]. وبايعوه كما يقولون : "على أن لا نشرك بالله شيئا ، ولا نسرق ولا نزني ، ولا نقتل أولادنـا ، ولا نـأتي ببهتان نفتريه من بين أيدينا وأرجلنا ، ولا نعصيه في معروف"[4]. وأوضح لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أن من وفّى فله الجنة ، وأن من ارتكب ذنبا فأقيم عليه الحـد "في الدنيا فهو كفارة له ، وإن سترتم عليه إلى يوم القيامة ، فأمركم إلى الله عز وجـل . إن شاء عذب ، وإن شاء غفر"[5].

وبعد انتهاء البيعة وانصراف الناس عائدين إلى يثرب ، بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيهم مصعب بن عمير(ت . 3 هـ) فكان يعلمهم دينهم ويقرئهم القرآن . ويفقههم في الدين ، "حتى لم تبقَ دار من دور الأنصار إلا وفيهـا رجـال ونـساء مسلمون "[6].

بيعة العقبة الثانية : عاد مصعب بن عمير إلى مكة "ومعه من الذين أسلموا ثلاثة وسبعون رجلا وامرأتان ، بعضهم من الأوس وبعضهم من الخزرج مـع كفـار مـن

---

1 - (ن . م) ج 2 ص 59 .
2 - ذكرت هذه البيعة في سورة الممتحنة الآية 12 .
3 - ابن إسحاق (ن . م . س) ج 2 ، ص59 .
4 - (ن . م) ج 2 ، ص 61 .
5 - (ن . م) ج 2 ، ص 61 .
6 - ابن إسحاق ، ضمن سيرة ابن هشام (ن . م . س) ج 2 ، ص 80 .

قومهم"[1]. وكان المسلمون يخفون أمرهم منهم ، وبعد وصولهم وعدوا رسول اله صـلى الله عليه وسلم ليجتمعوا به أيام التشريق ليلا بالعقبة ، فكان لهم ذلك وجاءهم رسـول الله صلى الله عليه وسلم رفقه عمه العباس(ت . 32 هـ) مشركا ليستوثق منهم لابن أخيه فكان أول من تكلم . فقالوا له "قد سمعنا ما قلت ، فتكلم يا رسول الله ، فخـذ لنفسك ولربك ما أحببت"[2].

فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتلا القرآن ودعا إلى الله وإلى الإسلام ثم قال ؛ "أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم"[3]. فقال البراء بـن معرور (ت . 1 هـ) ، بعد أن وضع يده في يد رسول الله صلى الله عليه وسـلم : "نعم ، والذي بعثك بالحق نبيا ، لنمنعنك مما نمنع منه أزرنا[4]، فبايعنا يـا رسـول الله ، فنحن والله أبناء الحروب ، وأهل الحلقة[5]، ورثناها كابرا عن كابر"[6]. وقبل أن ينتـهي، اعترض كلامه أبو الهيثم بن النبهان فأضاف ؛ "يا رسول الله ، إن بيننا وبـين الرجـال حبالا[7] وإنا قاطعوها ـ يعني اليهود ـ فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا ؟"[8] فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم مبتسما :"بل الدم الدم ، الهدم الهدم[9]، أنا منكم وانتم مني ، أحارب من حاربتم ، وأسالم من سالمتم"[1].

---

[1] - ابن الوردي ، تتمة المختصر في البشر ، تحقيق أحمد رفعت البد راوي، دار المعرفة ط . 1 بيروت _ لبنان 1389 ه / 1980 م . ص 168 .

[2] - ابن إسحاق ضمن سيرة ابن هشام (ن . م . س) ج 2 ، ص 84 .

[3] - (ن . م) ج 2 ، ص 84 .

[4] - أي نساؤنا .

[5] - أهل السلاح .

[6] - ابن هشام (ن . م .س) ج 2 ، ص 85 .

[7] - الحبال العهود و الاتفاقات المبرمة مع اليهود .

[8] - ابن هشام (ن . م . س) ج 2 ، ص 85 .

[9] - قال ابن قتيبة ؛ كانت العرب تقول عند عقد الحلف والجوار ، دمي دمك ، وهدمي هدمك ، أي؛ ما هدمت من الدماء هدمت أنا . انظر هامش سيرة ابن هشام (ن . م . س) ج 2 ، ص 85 .

وقبل عقد البيعة أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أن يختاروا منـهم اثـني عشرة نقيبا "ليكونوا على قومهم بما فيهم"[2]. ففعلوا وقدموا له هؤلاء النقباء ، وكـانوا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس ، وقد ذكرهم ابن هشام بأسمائهم . فلما اجتمعـوا إليه ، قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، "انتم على قومكم بما فـيهم كفـلاء ، ككفالة الحواريين لعيسى ابن مريم ، وأنا كفيل على قومي ـ يعني المسلمين ـ قـالوا : نعم"[3].

ولحظة إقدامهم على البيعة ، أخذ العباس بن عبادة يستشير أصحابه قصد تأكيـد صدق بيعتهم وعهدهم ، فقال : "يا معشر الخزرج ، هل ترون علاَمَ تبـايعون هـذا الرجل ؟ قالوا : نعم ، قال : إنكم تبايعون على حرب الأحمر والأسود من الناس ، فإن كنتم ترون أنكم إذا أ كت أموالكم مصيبة ، وأشرافكم قتلا أسلمتموه ، فمـن الآن ، فهو والله إن فعلتم خزي الدنيا والآخرة . وإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه على كة الأموال ، وقتل الأشراف ، فخذوه ، فهو والله خير الدنيا والآخرة ، قـالوا : [نعم]..فمالنا بذلك يا رسول الله ، إن نحن وفينا بذلك ؟قال : الجنة . قالوا : ابـسط يدك ، فبسط يده فبايعوه"[4].

ثم عادوا إلى المدينة ، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين بالهجرة إلى يثرب ، "وأخذ ينتظر أن يأذن له ربه في الخروج من مكة . وبقي معه أبو بكر الصديق و علي بن أبي طالب ، رضي الله عنهما "[5]. وكانت هذه البيعة التي أعقبت بـالهجرة إلى يثرب (المدينة المنورة) سنة ثلاث عشرة من مبعث النبي عليه الصلاة والسلام .

---

[1] - ابن هشام (ن . م . س) ج 2 ، ص 85 .

[2] - قال الله عز وجل في سورة الصف ، الآية 14 . " يأيها الذين ءَامنوا كُونوا أنصآر اللهِ كما قالَ عِيسى ابن مريم لِلحواريين من أنصاري إلى اللهِ قالَ الحواريونَ نحن أنصار اللهِ "

[3] - ابن هشام (ن . م . س) ج 2 ، ص 88 .

[4] - (ن . م) ج 2 ، ص 88 ، 89 .

[5] - ابن الوردي ، (ن . م . س) ، ص 169 .

وما نستشفه من أبعاد سياسية وعقائدية لهذه البيعة ، يمكن تلخيصه فيما يلي :

1 ـ إن أول ما يلاحظ عن مفهوم الجماعة المترتبة عن عقد البيعة ، هو أنه لا يخلو من الخصائص السياسية للجماعة إلى جانب الخصائص العقائدية لها ، يبدو ذلك من الدور الذي مثلته هذه الجماعة ، والذي ستمثله فيما بعد على المستويين ؛ الديني العقائدي ، والسياسي الشرعي .

2 ـ لقد ركز عقد البيعة على ثنائية الدين والدولة ، ولم يقتصر على العقد لأحدهما دون الآخر . إذا اختصت البيعة الأولى بالدين والإيمان به ، وسميت "بيعة النساء" . واختصت الثانية بالشريعة وما يترتب عنها من معاملات وعلاقات دنيوية ، وما يشير إلى العقد السياسي بكل ما للكلمة من معنى ، وأهمها الجهاد وتوفير الأمن وغير ذلك . ولذا سميت هذه الأخيرة "ببيعة الجهاد"، تمييزا لها عن بيعة العقيدة وهي بيعة النساء كما أشرنا .

3 ـ إن المصطلحات المستعملة ، والأفعال الممارسة ، والعبارات المتبادلة هنا ، مثل : العقد ، والبيعة ، وبسط اليد لها ، والحوار والتشاور بين أفراد الجماعة ، ومصطلح النقباء ، والكفالة على القوم (ومعناه النيابة وتمثيل الجماعة) وتبادل الشروط وأخذ المواثيق ، والتطرق إلى فك الحبال (العهود) بين أهل المدينة واليهود ، وذكر الحرب والحماية وتشريع الجهاد ،كلها ترمز إلى مؤشرات السياسة الشرعية التي ستتجسد فيما بعد على أرض الواقع.

4 ـ كان الأساس الذي أقام عليه الأنصار عقدهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أساسا عقائديا وسياسيا في الوقت نفسه ، إذ ليهود المدينة كتاب سماوي جمع شملهم ، فتسلطوا على أهل يثرب من أوس وخزرج وتوعدوهم بظهور نبي يتبعونه فيقهروهم ، وكان أهل يثرب قبائل وثنية فرقت بينهم الفتن الدامية ، فلما دعاهم رسول

الله صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام ، "قال بعضهم لبعض : يا قوم ، تعلموا والله إنـه النبي الذي توعدكم به يهود ، فلا تسبقنكم إليه "[1]. فآمنوا واستجابوا لما دعوا إليـه . وقالوا للنبي عليه الصلاة والسلام : "إنا قد تركنا قومنا[2]ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم ، فعسى أن يجمعهم[3] الله بك[4] ".

5 ـ كان من الممكن ألا يهجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بعد أن آمن أهل يثرب ، واكتفى جرة أصحابه المضطهدين ، لو كان الأمر يتعلق بالدين فقط ، لكنه أمر بالهجرة فهجر ، لأن الدين لا يكتمل بمجرد الإيمان والتعبد به على مستوى الأفراد ، بل لابد من امتثال الجماعـة لأمره و يه ، ولا بد من امتداده وانتشاره على نطاق أوسع ليشمل الأمة بأسرها ، والعمـل بـه كشريعة وعقيدة ، وهو ما يقتضي قيام السياسة الشرعية ، وقيام الدولة الإسلامية التي تضمن لـه الحماية والتطبيق بعد توفر أهم عناصرها وشروطها ؛ من أمة مسلمة ، وشريعة إسلامية تنظم حياة هذه الأمة ، ورقعة أرض تمارس عليها الأمة سياد ا ، وغيرها من الشروط .

[1] - ابن هشام ، (ن . م . س) ، ج 2 ، ص 70 .

[2] - هم الأوس و الخزرج وما كان بينهم من عداوة وبغضاء وفتن دامية رغم صلة القرابة بينهم ، إذا أ م ينتمون إلى أب واحد .

[3] - قال الله تعالى فيهم: "وَاذْكُروا إِذْ كُنتم أعداءً فألف بين قُلوبكُم فأصبحتم بنعمتِهِ إخواناً " سورة آل عمران الآية 103.

[4] - ابن هشام (ن . م . س) ج 2 ، ص 71 .

المبحث الخامس

◄نشأة الدولة الإسلامية و قيام مفهوم الأمة.

تمت هجرة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم إلى يثرب "سنة أربع عشرة من النبـوة "[1]، وهي السنة الأولى من سنين الهجرة التي توافق سنة اثنين وعشرين وستمائة لميلاد المسيح عليه السلام، فأصبحت يثرب – بعد هذا الحدث – تعرف باسم "مدينة الرسول" أو "المدينة المنـورة " كشعار لإسلامها وتحولها من ظلام الجهل والكفر إلى نور العلم والإيمان .

1 - **أبو زكرياء عماد الدين (ن . م . س) ص170 .**

ويعتبر حدث الهجرة ـ في سياق النهج الذي انتهجه في هذا البحث ـ مرحلة ثالثة ، في تاريخ الدعوة وتأسيس الدولة . إذ بعد المرحلة التي اختصت ببناء عقيدة الإنسان المسلم وتكـوين شخصيته الإسلامية ، وهي المرحلة التي اصطلح عليها بدعوة الأفراد ، وبعد مرحلة نشأة الجماعة الإسلامية التي تزامنت وإعلان الدعوة إلى كافة الناس ، تأتي المرحلة الثالثة بموجـب الهجـرة إلى يثرب (المدينة المنورة) ، و ا ستكتمل مراحل نشأة الدولة الإسلامية وقيام مفهوم أمة الإسلام .

يذكر أبو الأعلى المودودي ، بأن الله عز وجل ، حين اقتراب زمن الهجرة إلى المدينة ، أنزل قرآنا يعلم به نبيه كيفية الدعاء استعدادا لذلك ، وهو قوله تعالى : "وَقُل رب أَدخِلْنِـي مـدخَلَ صِدقٍ وَ أَخرِجنِي مخرَجَ صِدقٍ وَاجعَل لي مِن لدنكَ سلْطَاناً نصِيرًا"[1] فدعا به رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قبل و أثناء الهجرة وكلما احتاج إلى ذلك .

وفسر المودودي معنى قوله عز وجل ، (أدخلني مـدخل صـدق) دخولـه المدينـة ، (وأخرجني مخرج صدق) الخروج من مكة ، (واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا) ، "يعـني أن يعطيني السلطة "[2]، أو يسخر لي حكومة تنصرني وتشد من أزري حتى أتمكن بسلطا ا وقو ا من تقويم اعوجاج الدين وإيقاف تدفق طوفان الفواحش والمعاصي وتنفيذ قانون عدالتك"[3].

فكان أول ما نزل رسول الله صلى اله عليه وسلم ، نزل "بقباء يوم الاثنين (اثني عشرة) ليلة خلت من ربيع الأول سنة (أربع عشرة) من البعثة "[4]، ومكث فيها " ثلاث عشرة ليلة ثم تحول إلى المدينة ، كما جاء في رواية البخاري (194 ـ 256 هـ)، أما في صحيح مـسلم (ت 261 هـ 875 م) فقد أقام بقباء أربعة عشرة يوما "[5].

وكان أول معلم من معالم الدولة الإسلامية و"أول مظهر للإسلام شيده رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، في هذه الهجرة ، بناء مسجد قباء الذي وصفه البارئ تعالى بأنه أسس على تقوى

---

[1] - سورة الإسراء ، الآية 80.

[2] - يذكر المودودي أن هذا التفسير هو للحسن البصري وقتادة ، أو رده ابن جرير وابن كثير. إلا أنني وجدت ابن كثير يفسر "سلطانا " بكتاب الله وفرائضه وحدوده ، انظر البداية والنهاية ، ج3 ،(ن . م . س) ص 189 .

[3] - أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية (ن . م . س) ص112 ، 113 .

[4] - عبد العزيز الثعالبي ، معجز محمد ، صلى الله عليه وسلم ، (ن . م . س) ص 157 .

[5] - (ن . م) ص 157 .

... وهو يعد من بواكر الدولة الإسلامية التي أنشئت في المدينة "[1]، حيث تعاون رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، مع المسلمين في بنائه ، "وكان ينقل معهم اللَّبن"[2] ويقول :

"هذا الحمال لا حمال خيبر ♫ هـذا أبر ربـنا وأطـهر.

فقال قائل من المسلمين :

لئن قعدنا والنـبي يعمل ♫ لذلك منا العمل المضلل"[3].

يعد بناء مسجد قباء بداية أو شعارا للتضامن الإسلامي والعمل الجماعي الذي سيسود ويـشمل مختلف المظاهر الحياتية في الإسلام .

وبعد انتهاء المهلة التي قضاها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وشيد خلالها مسجدها الذي لا يزال إلى اليوم يستهوي ويجلب إليه الكثير من الزوار المسلمين ، اتجه قاصدا المدينـة المنـورة ، فاعترض سبيله بن عمرو بن عوف يريدون بقاءه بينهم ، "فأجا م : إني أمرت أن أنـزل بقريـة تأكل القرى ، خلوا سبيل الناقة ، فخلوها"[4] فإن دل هذا الكلام النبوي على شيء عند العامـة ، فهو يدل على أشياء كثيرة وعظيمة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعند الخاصة . منها : قيام مفهوم الأمة الإسلامية التي تنصهر بموجبها الفوارق التي طالما فرقت الأمـم والـشعوب، و تتفتت العصبيات القبلية فيذوب مفهومها في مفهوم الأمة الإسلامية ، قال تعالى : "وَأَنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ"[5]. كما أن في الحديث دلالة أخرى ، لا تقل أهمية عن الأولى ، وهي : أن حياة العرب المعروفة بحياة البدو الرحل في معظمها ستنتقل بموجب الهجرة ، إلى حياة التمدن والحضارة ، وتتحول الحياة البسيطة إلى حياة النظم الاجتماعية والسياسية المعقدة ، حياة الدولـة الإسلامية الفريدة في نوعها ، والتي لم يسبق للأمم والشعوب ولا للأفراد والجماعات ، أن عرفوها أو سمعوا عنها ، إ ا نظام حكم جماعي عادل أساسه الشورى بين المسلمين ، في كل مـا يتعلـق بحيا م ومصالحهم الخاصة والعامة .

---

[1] - (ن . م) ص 157 .

[2] - اللبن واحدته ، لبنة ، وهو المضروب من الطين للبناء ، (منجد اللغة) .

[3] - أبو زكرياء عماد الدين (ن . م . س) ص 170 .

[4] - أخرجه مالك في الموطأ ، باب الدعاء للمدنية ، ج 2 ، حديث رقم 5 .كما أخرجه البخاري ومسلم .

[5] - سورة " المؤمنون "، الآية 53 .

ولما حل رسول ، الله صلى الله عيه وسلم ، بالمدينة ، ونزل بالمكان الذي بركت فيه ناقته "تلا قوله تعالى أربع مرات"[1]؛ "وَقُل رب أَنزِلْنِي منزَلاً مُبَرَكاً وَأَنتَ خَير ٱلْمنـزِلِينَ"[2]. وفي هـذا المكان بالذات أمر ببناء مسجده ومساكنه و"عمل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ليرغـب المسلمين في العمل فيه ، فعمل فيه المهاجرون والأنصار"[3]. و "تلاحق المهاجرون إلى رسـول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يبق بمكة منهم أحد إلا مفتون أو محبوس"[4]. ومن جهة ثانية ، "استمع له إسلام هذا الحي من الأنصار فلم تبق دار من دور الأنصار إلا أسلم أهلها"[5]، إلا ما كان مـن "أوس الله[6]، وهم حي من الأوس، فإ م بقوا على شركهم"[7].

وما أن استقر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وأتم بناء مسجده ، واجتمع حولـه الأنصار و المهاجرون ، حتى بدأ في تكوين روابط الأمة الإسلامية ،"وتكوين أول مجتمع إسلامي كان النواة التي تبنى عليها الدولة الإسلامية في كل أرجاء العالم"[8]. فما هي هذه الروابط والأسس التي يقوم عليها كيان الدولة الإسلامية بالمدينة المنورة ، كنموذج يقتدى به في تأسـيس الدولـة الإسلامية على الإطلاق ؟

وجد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، نفسه وهو حديث العهد بالمدينة المنورة ، أمـام مسائل أو مشاكل كثيرة وعويصة ، فشمر على ساق الجد والتوكل على الله في فهمهـا وإيجـاد الحلول لتسويتها الواحدة تلو الأخرى إلى أن أتى عليها جميعا ، فعلا وقولا. وهو ما سأتعرض لـه بالتفصيل في فصل لاحق خصصته لهذه المسائل ، واكتفي هنا بالإشارة المختصرة إليها .

---

[1] - عبد العزيز الثعالبي (ن . م . س) ص 159 .

[2] - سورة "المؤمنون " ، الآية 29 .

[3] - ابن هشام (ن . م . س) ج 2 ، ص 141 .

[4] - (ن . م) ج 2 ، ص 144 .

[5] - (ن . م) ج 2 ، ص 146 .

[6] - هم " بنو أمية ابن زيد ،وخطمة ووائل ووافف ... وهم من الأوس بن حارثة وذلك أنه كان فيهم أبـو قـيس بـن الأسلت ، و هو صيفي ، وكان شاعرا لهم قائدا يستمعون منه ويطيعونه ، فوقف م عند الإسلام . ولم يزل على ذلـك حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، و مضى بدر و أحد والخندق " قال شعرا يبدو منه إسلامه . سيرة ابن هشام ج 2 ، ص80 .

[7] - نبيلة حسن محمد ، في تاريخ الدولة العربية ، دار المعرفة الجامعية ، ط 1 مصر 1998 ، ص 72 .

[8] - (ن ، م) ، ص 72 .

فأول هذه المسائل ، مسألة التآلف بين قبائل العرب وبين الأنصار والمهـاجرين ، وبـين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب وحتى المشركين ، وتكوين مجتمع واحد تحـت رايـة الأمـة الإسلامية .

ثاني هذه المسائل ، مسألة إعالة المهاجرين الذين هاجروا إلى الله ورسوله بأنفـسهم ودون أموالهم وأمتعتهم ، وفي بعض الأحيان دون أهلهم ، وتنظيم الاقتصاد على أسس إسـلامية متينـة تكفل حياة الجميع .

ثالثها : توفير الأمن لجميع الناس أفرادا وجماعات . أو بالأحرى توفير الأمن الاجتماعي . وفرض الجهاد عل المسلمين للدفاع عن أنفسهم وحماية الدين ، ومواصلة تبليغ الرسالة الإسلامية .

رابعا : وهو ما يتعلق بالقوانين والتشريع الإسلامي ، وإيجاد دستور مشترك يتلاءم وطبيعة المجتمع الجديد الذي يحوي بداخله عقائد إيمانية مختلفة . إذ دون هذا لا مجال للكلام عن الدولة.

خامسا : إعلان مبادئ حقوق الإنسان المسلم وغير المسلم ، ومبادئ حقوق الإنـسان العامة والخاصة .

وبصفة عامة ، يمكن القول : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قد وضع خلال فتـرة المدينة التي دامت عشر سنوات الأسس والمبادئ التي تقوم عليها الدولة الإسلامية ، والأهـداف والغايات التي ينبغي لها أن تحققها ، والأساليب التي تنتهجها ، وقد أرسى "قولا وعملا، دعـائم الحكم الذي أقامه في حياته وحذر أتباعه من الفوضى وعدم النظام ، وأبان لهم أن الولاء هو للدين والتشريع الإسلامي وليس للقبيلة أو الأسرة أو الأفراد "[1].

ومن النصوص الحديثة التي عبر فيها أصحابها عن الممارسة السياسية للرسول عليه الـصلاة والسلام . خلال مرحلة المدينة ، إلى جانب تبليغ الدعوة الإسلامية ، نص الحصري الذي جاء فيه ما يلي: "لقد مارس رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مهام الدولة والسلطان يقـضي في مختلـف الشؤون المالية والأسرية ، والجنائية ، وأقام الحدود ، وعين الولاة وقواد السرايا ، وأرسل الـدعاة ليبشروا بالإسلام فكرا وعملا و[كلف] العمال بجباية الصدقات ، وقاتل أعداء الإسلام في أكثـر من غزوة ومن معركة حربية ، وقبض الفيء وخمس الغنائم ، والزكاة ووزعها، ومارس كل شؤون

[1] - **أحمد الحصري ، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي ، ج 2 ، (ن . م . س) ص 31 .**

الحياة بالنسبة لجميع رعايا المسلمين في المدينة المنورة وما حولها ، وكانت تعليماته وأمور الحيـاة لكل الناس تسير وفق تعاليم القرآن الكريم وتوجيهاته في ظل حكومة إسلامية "[1].

وبعد فتح مكة سلما دون حرب ، في جيش قوامه عشرة آلاف رجل ، ودخول النـاس في دين الله أفواجا ، خلال السنة السابعة للهجرة ، و ما ترتب عن ذلك من عفو شامل لأهل قريش من المشركين ، وتطهير البيت الحرام من الأصنام والأوثان ، وجمع الشمل على كلمة التوحيـد . عاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلى المدينة المنورة منتصرا، ليعود إلى مكة، خـلال الـسنة العاشرة من سنين الهجرة ، في حجة الوداع الأولى والأخيرة لرسو الله ، صلى الله عليه وسلم بعد فتح مكة . حيث ألقى يومها خطبته الشهيرة التي أكد فيها للمسلمين الحاضرين منهم والغـائبين على ضرورة الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية والتمسك بالكتاب والسنة . و أشـهد يومَهـا جموعَ المسلمين على نفسه بأنه قد بلغ رسالة ربه ، فشهدوا له ، ونزل قوله تعالى معلنا اكتمـال الرسالة الإسلامية على يد سيدنا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، إذ قال جل جلاله : "ٱلۡيَومَ أَكۡمَلۡتُ لَكُم دِينَكُم وَأَتمَمت عَلَيكُم نِعمَتي وَرَضَيت لَكُم ٱلِإسلَمَ دِيناً"[2]. ففهم الناس مـن هـذا وذاك ، قرب آجال التحاق النبي عليه السلام بالرقيق الأعلى ، وهو ما أبكى أبا بكر رضي الله عنه .

وما أن عادت وفود الحجاج إلى أوطا م ، وعاد رسول اله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة رفقة أصحابه من المهاجرين والأنصار الذين خرجوا معه إلى الحج ، حتى بادر بتعيين أسامة بن زيد(ت 54 هـ)[3]، وهو شاب حديث العهد ، بالخروج على رأس جيش الإسلام لمحاربـة جيوش الروم على"تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين على مقربة من مؤتة حيث قتل أبـوه (سنة 8 . هـ)"[4]. لكن ما كاد أسامة (ت 54 هـ) يجهز جيشه والسير نحو فلـسطين حـتى أخبروا بمرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعضهم : "قد اشتد مرض النبي عليه الـصلاة

1 - (ن . م) ص 30 .

2 - سورة المائدة ، الآية 4.

3 - يذكر الشهرستاني اختلاف المسلمين في حياة النبي حول تعيين زيد على رأس جيش الإسلام بحجة حداثة سنه ، رغم أن النبي قال: "جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تخلف عنه " . ولكن سمح بخرجه في عهد أبي بكر وعاد بنصر عظيم .

4 - محمد حسن هيكل (ن . م . س) ج 2 ، ص 319 .

والسلام فلا تسع قلوبنا مفارقته والحالة هذه فنصبر حتى نبصر أي شيء يكون من أمره"[1]. فتمهلوا لأنه لم يكن لهم أن يخرجوا ورسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الحال . غير أن مرضه مـا فتئ أن اشتد إلى درجة عجزه عن الخروج إلى الصلاة ، فأمر أبا بكر ليصلي بالناس واجتمع حوله أصحابه حينما اشتد به مرضه ، فأمر أن يكتب لهم كتاب حتى لا يضلون بعد وفاتـه ، لكـن اختلاف أصحابه حال دون ذلك ، فكان منهم من رغب في هذا الكتاب ، وكان منهم من رغب عنه إلى كتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله . بحجة أن رسول الله صل الله عليه وسلم قد غلبه الوجع ، ويقال أن عمر بن الخطاب هو صاحب الرأي الأخير .

وما يرويه الشهرستاني عن السلف حول هذه المسألة هو أنه قال: "لما اشتد بالنبي صـلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه قال : أئتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعـدي ، فقال عمر رضي الله عنه : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قد غلبه الوجع ، حسبنا كتـاب الله وكثر اللغط[2]، فقال النبي ، صلى الله عليه وسلم : قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع[3] "[4].

والتحق رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرقيق الأعلى دون التنصيص على خلافته بعد موته . وكان ذلك سنة إحدى عشر للهجرة ، الموافق لاثنين وثلاثين وستمائة للميلاد

ولعل في عدم التنصيص على الخلافة حكمة إلهية لا تقل أهمية عن التشريعات الأخرى ، إذ ترك الناس أحرارا أمام مبدأ أساسي في الإسلام لم يسبق له مثيل في سياسة الأمم الأخرى ، أمر به الله في القرآن الكريم وأوضحته السنة النبوية قولا وفعلا ، هو مبدأ الشورى بين المسلمين الـذي يمنح حق المشاركة في السلطة السياسية للفرد والجماعة على حد سواء ؛ حق الفـرد كمترشـح للرياسة أو كمبايع للرئيس أو معارض له ، وحق الجماعة أو الأمة في اختيار رئيـسها بالإجمـاع والأغلبية ، أو بمعارضته أو رفضه إن شاءت ذلك ، حينما يتعلق الأمر بمصالحها الخاصة والعامة ،

---

1 - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 1 ، (ن . م . س) ص 23

2 - اللغط جمع ألغاط وهو الجلبة و الأصوات المبهمة التي لا تفهم .

3 - أخرجه احمد في مسنده ،رقم الحديث 1834 ، ومسلم في صحيحه ،كتاب الوصية ،رقم 3090 ، مع اختلاف الألفاظ.

4 - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 1 ، (ن . م . س) ص 22 .

وكما يقول مراد هو فمان [1]: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قد ذهب إلى أبعد من ذلـك أهمية ، فلقد ترك الأمر شورى بين المسلمين ، إذ لم يشأ (تعيين) خليفة من بعده ، حتى يتجنـب المسلمون من بعده (نقيض) مبدأ تكافؤ الفرص بين المترشحين"[2]. وللشيعة رأي معارض لهذا الرأي وتأويلات تبرر مذهبهم الشيعي في الإمامة . فكان اجتماع سقيفة بني ساعدة ـ الذي بادر بـه الأنصار وانضم إليه أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب ومعهما أبو عبيده بن الجراح (ت . 18 هـ) ، بعد سماعهم بانعقاده ـ قد جرى قبل مراسيم دفن النبي عليه الـصلاة والـسلام ، ربمـا لإدراكهم ضرورة وجود الحاكم على رأس الأمة في الإسلام ، وتجنبا للفوضى وعـدم النظـام ، فاختار الأنصار سعدا بن عبادة (ت . 14 هـ) ليتولى الأمر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : "إن أبى القوم ، فمنا أمير ومنهم أمير"[3]. فرد أبو بكر ضمن خطابه ، لا بل "نحن الأمراء وأنتم الوزراء ، لا تفتانون بمشورة ، ولا نقضي دونكم الأمور"[4]. وذكَرهم بحديث الرسول ، إذ قال صلى الله عليه وسلم : "الأئمة من قريش"[5]. فاستجابوا واجمعوا على بيعة أبي بكر رضـي الله عنه وقبلوا به خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلا ما كان من سعد بن عبادة الذي استمر رافضا إلى أن مات .

وما يدل على تشبع المسلمين واقتناعهم بمبدأ الشورى في حيا م الاجتماعية والسياسية ، هو أنه رغم ارتجالهم عقد هذا ا لس الذي كان مفاجئا وغير مخطط له ، ورغم المزايدات الكلامية التي قيلت فيه ، فإ م قد التزموا مبدأ الشورى ، فلم يحدث بينهم مكروه فكانت هـذه التجربـة الأولى "تجربة قاسية ، لو أ ا لم تنجح لا ارت دولة الإسلام في الأيام الأولى إثر انتقال رسول الله

---

[1] - ألماني مسلم اعتنق الإسلام سنة 1980 ، كانت أول معرفته بالإسلام في الجزائر 1962 حين رأى صمود و صـلاته ا اهدين الجزائريين ، ولم يفهم من أين يأتيهم هذا الدعم الخفي حتى قرأ القرآن . له عدة مؤلفات ؛ طريـق فلـسفي إلى الإسلام . دور الفلسفة الإسلامية . يوميات مسلم ألماني .

[2] - د . مراد هو فمان ، الإسلام كبديل ، ترجمة غريب محمد غريب ، مكتبة العبيكـان ، ط.2 الريـاض 1418 ه / 1998 م ، ص 128 .

[3] - ابن قتيبة الدينوري ، الإمامة والسياسة ، ج 1 ، دار الكتب العلمية ط . 1 بيروت _ لبنان 1418 ه / 1997 م ، ص...

[4] - الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، ج 2 ، (ن . م . س) ص 243 .

[5] - أخرجه ...

إلى الرقيق الأعلى"[1]، ولكن تمسك المسلمين ذا المبدأ العظيم أدى م إلى تجاوز هـذه المعـضلة الضارية في وقت قصير دون تحضير أو استعداد لذلك ، لأن الأمر بالنسبة إليهم كـان مألوفـا ، كيف لا و"قد جعل الله سبحانه وتعالى مسألة التشاور من صفات المؤمنين الأساسية الـتي تلـي الإيمان والاستجابة لله سبحانه وتعالى وقر ا بالصلاة "[2]. فقال سبحانه وتعالى : "وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ"[3]. فهي إذن ، وكما يرى المؤلفان "مثل الصلاة علامة على المسلم المؤمن ، وشعيرة من شعائر الحياة الإسلامية "[4]، فهي روح النظام السياسي والأسري ، والانحراف عنها انحراف عن الدين الإسلامي ومنهجه القويم .

وبموجب هذا الحدث العظيم في تاريخ الدعوة والدولة الإسلامية ، تبدأ مرحلـة الخلافة الراشدية (11 - 40 هـ / 632 – 661 م) التي اعتمد فيها مبدأ الـشورى والبيعة في اختيار الخلفاء الراشدين ماعدا خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه التي قـد تمت بعقد أبي بكر له "عقد الخلافة من بعده "[5]. وذلك لظروف اقتضتها مصالح المسلمين ، ولا نجد من عارض هذا العقد الذي أقره الجميع ، وعاد بفائدة عظمى علـى الأمـة الإسلامية جمعاء في دينها ودنياها .

مارس الخلفاء الراشدون مهامهم على المستويين الديني والسياسي ولم يفـصلوا بينهما ، بل كانت خلافتهم بالفعل سياسة شرعية ، اجتمعت فيها مصالح الدنيا بمصالح الدين ، وتداخلت فيها العقائد الروحية بالشرائع والنظم الاجتماعية والسياسية خاصة .

فقد اشتهرت خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه (11 – 13 هـ ـ / 632 – 634 م) بمحاربة أهل الردة وهزيمة مسَيلِمَة الكذاب ، وأوفد أسامة بن زيد علـى

---

[1] - حسين مؤنس وإبراهيم بن علي الوزير ، هموم وآمال إسلامية ، منشورات كتاب واشنطن ط .1 ، الولايات المتحدة الأمريكية ، 1414 ه / 1999 م ، ص 69 .

[2] - (ن . م) ص 71 .

[3] - سورة الشورى ، الآية 35 .

[4] - حسين مؤنس وإبراهيم بن علي الوزير (ن . م . س) ص 71 .

[5] - الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، ج 2 ، (ن . م . س) ص 352 .

رأس جيش المسلمين تنفيذا لما أمره به النبي عليه الصلاة والسلام في حياته و قبيل وفاته بقليل ، إلى الشام لمحاربة جيوش الروم وحماية الثغور فعاد بنصر عظيم . كما أوفد خالد بن الوليد(ت . 21 هـ) إلى العراق فكان له النصر أيضا ، وحققت جيوش المسلمين انتصارات باهرة على حساب الفرس والروم . واشتهرت خلافة أبي بكر الصديق بجمع القرآن الكريم ، وعقد البيعة لعمر بن الخطاب بعده . فكان لعمر ذلك دون خلاف .

أما ما أنجز في عهد خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، (13 -23 هـ / 634 – 644 م) الذي لقب بأمير المؤمنين ، وقد دامت خلافته زمنا أطول بالنسبة لخلافة أبي بكر الصديق التي لم تدم إلا سنتين ، هو أن عمر رضي الله عنه جسد العدل في الميدان ، فضرب بعدله المثل ، ولقب بعمر الفاروق ، كونه فرق بين الحق والباطل ، وفرق العدل عن الظلم ، فرفع راية الأول إلى أعلى وانكس راية الثاني إلى أسفل . وجهز أيضا جيوش المسلمين بقيادة عمر بن العاص ، وأبي عبيده بن الجراح ، ويزيد بن أبي سفيان (ت . 19 هـ)، وخالد بن الوليد (ت . 21 هـ) ، وسعد بن أبي وقاص وغيرهم ، لمواجهة أكبر إمبراطوريتين في العالم ، هما الإمبراطورية الساسانية و الإمبراطورية البيزنطية . فكان النصر حليف المسلمين . واتسعت رقعة الأرض المفتوحة شمالا وغربا على حساب هاتين الإمبراطوريتين الكبيرتين . وفي عهده أنشئت دواوين لدفع رواتب الجيش وتوزيع المستحقات على أصحابها ، وأقيمت القواعد والأمصار للجند . وبعد طعنه من طرف مولى فارسي ظلما ، وقبل موته بساعات قليلة . أسس مجلسا شوريا مؤلفا من ستة أعضاء ، يعرف أصحابه ، "بأهل الحل والعقد"، "وقضى بأن يتم تعيين من (يخلفه) بالانتخاب من قبل(هذا) المجلس"[1]، ثم يقدم المترشح للبيعة العامة في المسجد ، فكان بالفعل مثلما شرع .

---

[1] - دومينيك سور دل ، تاريخ العرب ، ترجمة الدكتور على مقلد (ماذا أعرف) المنشورات العربية مؤسسة نوفل ، ط 1 . بيروت _ لبنان (دون تاريخ) ص 37 .

ثم جاء دور خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه (23 –35 هـ ـ / 644 –656 م)، ومن أهم الأعمال الشريفة التي قام ا ، جمعه للقرآن في مصحف واحد و أحرق المصاحف الأخرى ، كما تواصلت الفتوحات في عهده . إلا أن ما أخذ عليه هو أنه كان يميل في عهده بالمناصب القيادية إلى مقربيه اجتهادا منه في تقريب ذوي الأرحام ، كما أمر الشرع ، وهو خلاف ما كان يتصوره ويعمل به عمر بن الخطـاب قبلـه ، فأدى سلوك عثمان هذا المسلك إلى وقوع فتنة كبرى ، اغتيل على أثرها مظلوما كمـا اتفق عليه السلف .

وبويع علي رضي الله عنه خليفة للمسلمين أو أميرا للمؤمنين (35 ـ 40 هـ ـ / 656 ـ 661 م) وكان فريق منهم يرى مبايعته بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم مباشرة ، إلا أن خلافته لم يحن وقتها إلا بعد موت عثمان ، وحينها كانت جذوة نار الفتنة التي عصفت بخلافة عثمان ، لا تزال كامنة في رمادها ، فما فتئت أن اشتعلت من جديد ، طالب فيها معارضوه بدم عثمان وا م علي كرم الله وجهه بالتـهاون في معاقبة القتلة ، فكانت حرب الجمل[1] التي انتصر فيها علي على خصومه ، وقُتل إثرهـا طلحة والزبير ، واستتابت عائشة فتابت وأعيدت إلى م لها ، كما كاد ينتصر علـي في معركة صفين (37 هـ) التي جمعته مع معاوية بن أبي سفيان[2]، لولا شبهات الخـوارج التي انتهت بقتله ، وانتقل الحكم بعدها إلى معاوية بن أبي سفيان ، وحل نظام الحكـم الملكي الوراثي مكان نظام حكم الشورى الجماعي ، وقد تنبأ رسول الله ذا الانقلاب

[1] - لأن عائشة رضي الله عنها كانت تمتطي جملا أثناء هذه المعركة .

[2] - كان معاوية واليا للشام عندما قتل الخليفة عثمان رضي الله عنهما . وهو ابن عم معاوية . فرفض لذلك بيعة علـي وقال في رده على كتاب علي ما ينذر بالحرب إذ قال :

ليس بيني وبين قيس عتاب ♫ غير طعن الكلى و ضرب الرقاب .

أنظر الإمامة والسياسة ج 1 ، ص 45 لابن قتيبة (ن . م . س) .

قبل وقوعه ، إذ قال صلى الله عليه وسلم : "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ، ثم ملك بعـد ذلك"[1].

وكما يلاحظ أن جل الخلفاء الراشدين ماتوا مقتولين ، وهذا يدل عند خصوم الخلافة الراشدية من أتباع التيار العلماني ، على أن سلطة الخلفاء الراشدين كانت سلطة زمنية محضة فصلت بين الدين والدولة ، وقد سبقت معالجة هذه المسألة في فصل سابق لا داعي لإثارتها ومناقشتها من جديد .

ولكن يمكن القول أن اغتيالهم يدل حقيقة على ممارستهم للسلطة الـسياسية إلى جانب أمور الدين ، أو بالأحرى يمكن تحديد ذلك بمصطلح "السياسة الشرعية "، الـتي اختلطت فيها السياسة بالدين ، ولولا ذلك لما اغتيلوا ، غير أن حوادث اغتيالهم لا تعني على الإطلاق أنهم استبدوا بالسلطة ، بل العكس ، تدل على نزاهتهم وتواضعهم ، فلم يكونوا يفكرون في أدنى وسيلة لحماية أنفسهم كخلفاء وأمراء لأنهـم لم يظلمـوا ولم يستبدوا بسلطتهم ، وكان كل ما صدر منهم ، بإجماع الأمة والسلف الصالح ، لا يخرج عن إطار اجتهادهم في الدين ، فلم يكونوا متـشبثين بحكـام الأعـاجم ؛ الأكاسـرة والقياصرة وغيرهم الذين أحاطوا بأنفسهم ترسانة من الجنـد والجواسـيس مخصـصة لحمايتهم و إحاطتهم بأخبار التجسس ، إلا ما تعلق بحماية أمن الدولة وحماية مصالحها ، لذا كانت حوادث اغتيالهم سهلة على المجرمين الذين اغتالوهم ، ولم تكن صعبة المنـال أبدا . وكانوا بسطاء في حياتهم متواضعين مع رعاياهم ، بل لم يكن الواحد منهم يحس بنفسه إلا كواحد من أفراد الأمة لا غير .

فهذا أبو بكر الصديق يحدد شخصيته المعنوية كخليفة للمسلمين في أول خطبة له بعد البيعة ، فيقول : "إني وليتكم ولست بخيركم فإن استقمت فأعينوني وإن ضعفت فقووني ، الضعيف عندكم هو القوي عندي حتى آخذ له بالحق ، والقوي عندكم هـو

---

[1] - **سنن الترميذي ، (ن . م . س) ج 4 / ص503 .**

الضعيف عندي حتى آخذ منه الحق ، الصدق أمانة والكذب خيانة ، مـا أطعـت الله أطعوني فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم"[1].

وما نعقب به على هذا ، هو أنه لا يوجد أبلغ من هذا الكلام المعـبر بـصدق ووضوح عن حقيقة نظام الحكم الجماعي في الإسلام ، وعدم ترفـع الحـاكم عـن المحكومين ، وهو نفس التواضع والزهد الذي وصف به علي بن ربن الطـبري (نحـو 785 ـ 861 هـ)[2] عمر بن الخطاب فقال : "إنه لاشيء من أمر الدنيا أجل[3] مـن الخلافة ولا أقل من القوت والبلغة[4]، فمن أتته الخلافة صنواً[5] عفواً فعف عنها ، ورضـي بالقوت منها وقنع بالعري والبؤس، وافترش الحصى وتوسد الذراع ، وحسم[6] نفسه عن كل شهوة ولذة ، وآتى بخزائن كسرى المصونة منذ آلاف السنين فحقرها و قذرها ولم يمد يده إلى درهم ولا دينار ولا درة ولا آنية ولا جـوهرة ولا حلـة ولا حليـة ، ولا وصيف ولا وصيفة منها ، فما في الأرض أزهد منه ولا أعف ولا أكف منه "[7].

وانتهت الخلافة الراشدية بفتن سياسية دامية ، وصفها الشهرستاني : بأ ا أعظـم خلاف حدث بين الأمة ، "إذ ما سل سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سـل على الإمامة في كل زمان "[8]. وربما يعود سبب هذا في نظر البعض ، إلى أبي بكر وعمر

[1] - أورد هذه الخطبة علي بن ربن الطبري، في كتابه : الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسـلم . حققه وقدم له عادل نويهض ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، ط 3 ، بيروت _ لبنان 1979 ، 117 .

[2] - هو أبو الحسن علي بن سهل (نحو 7785 / 8611 م) طبيب و حكيم نصراني نسطوري أسلم على يـد المعتصم نحو 855 ألف "الرد على النصارى" كتاب "الدين والدولة " و "ومنافع الأطعمة ".

[3] - أعلى مرتبة

[4] - ما يكفي من العيش و لا يفضل .

[5] _ معنى "صنو" : الصنو الأخ الشقيق أو الابن أو العم . كذلك إذا نبتت نخلتان من اصل واحد سمي كل منهما صـنو . ومعنى الكلمة هنا ، وكأن الخلافة ولدت معه كشقيقة له .

[6] - منع نفسه .

[7] - علي بن ربن الطبري ، الدين والدولة (ن . م . س) ص 117 .

[8] - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 1 (ن . م . س) ً 24 .

اللذين لم يعالجا المسألة السياسية إلا "مؤقتا لدرء فتنة متوقعة دون وضع أسـس كاملـة لنظام الحكم"[1]. ومهما كان الأمر ، فقد ترتب عن هذه الفتن والخلافـات الـسياسية انعكاسات منها ما كان على مستوى مؤسسة الدولة الإسلامية نفسها ، ومنها ما كـان على مستوى العقائد والأفكار ، رغم ارتباط المستويين وتداخلهما .

أ / أثر الفتن السياسية على مستوى مؤسسة الدولة الإسلامية : وهو ما أدى إلى زوال نظام الحكم الجماعي الذي عرفه المسلمون خلال الفترة الراشدية ، وهو النظام القائم على مبدأ الشورى ، وحل مكانه حكم ملكي وراثي انتقلت بموجبـه الـسلطة السياسية من سلطة جماعية إلى سلطة فردية قهرا وعدوانا ، حيث أصبح "للفرد الحق في ممارسة السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية (وبصفة دائمة) ... كما هـي الحـال في السيادة الوراثية المطلقة "[2]. المنفرد بالسلطة هنا ، هو معاوية بن أبي سفيان ، والمملكـة هي المملكة الأموية (نسبة إلى بني أمية) شرقا (41 – 132 هـ / 661 – 750 م وغربا بالأندلس (138 – 422 هـ / 756 – 1031 م) نقل أثرها معاوية مقـر حكمه من المدينة المنورة إلى دمشق إعلانا بزوال حكم السياسة الشرعية واسـتحالته إلى نظام حكم ملكي عضوض[3]، رغم الاحتفاظ في تسميته بمصطلح "الخلافة " الذي لا يعبر عن مفهوم الخلافة الراشدية بقدر ما يعبر عن مفهوم الخلافة الملكية الوراثية المطلقة .

ثم انتقلت السلطة بشكلها الحالي ، وعن طريق القوة والغلبة ، بتعبير ابن خلدون ، إلى العباسيين (132 – 656 هـ / 750 – 1258 م) نسبة إلى العباس بن عبد المطلب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم – إلى أن خربت بغداد على أيدي المغول (

---

[1] - احمد محمود صبحي ، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، دار المعارف ، ط . 1 مصر (دون تاريخ) ص 26 .

[2]-André Lalande, Vocabulaire technique, et critique de la philosophie, V. 2, PUF, 4éme édition, Paris 1997, P762.

[3] - وردت كلمة عضوض في حديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، ومعناها ؛ تفرقة الأمة وشتا ا .

656هـ / 1258 م) . فكان ذلك إشعارا بزوال عصر الازدهار الحـضاري لـدى المسلمين وبداية عصر انحطاط مميت .

وما كاد يصل الثلث الأول من القرن السادس عشر ، حتى بسطت ثلاث قـوى عظمى يدها على الوطن العربي الإسلامي ، وورثت السلطة السياسية للمماليك في الشام ومصر "وقضت على الخلافة العباسية الصورية القائمة في مصر"[1] منذ سقوط بغـداد في أيدي المغول ، هذه القوى واحدة منها شيعية وهي: الدولة الصفوية (907 – 1311 هـ / 1509 –1893 م) التي قامت في بلاد فارس ، وضمت إليها العراق وديـار بكر . واثنتان سنيتان وهما : الخلافة العثمانية (919 – 1347 هـ / 1514 - 1929 م) التي كان الوطن العربي من نصيبها ، ودولة الأباطرة المغول بالهند (932 -1274 هـ / 1526 –1858 م) .

وبموجب سيطرة هذه الدول العظمى الثلاث على الساحة السياسية ، انتقل الحكم والسيادة من أيدي العرب إلى أيدي المسلمين الأعاجم ، فكان لهذا تأثيره السيئ علـى السياسة والثقافة والفكر واللغة وعلى العلم والفلسفة والحضارة ككل ، خاصة في الوطن العربي ، لأن هذه الدول حديثة عهد بالإسلام وأقل فهم له ولمبادئه نتيجة صعوبة الترجمة من العربية إلى لغة الأعاجم ، أو أ م أقل دراية باللغة العربية لغة القرآن ، بالإضـافة إلى اهتمامهم بالنواحي العسكرية والفتوحات على حساب اهتمامهم بالحياة المدنية والثقافية ، فكان حكمهم أكثر استبداداً أدى إلى الضعف والجمود والتقوقـع علـى الـذات ، فانتشرت حياة الزهد والتصوف بين الخاصة والعامة ، وابتعد الناس عن الدين الصحيح ، خاصة في المراحل الأخير من حكمها .

---

[1] - جمال الدين الشيال ، محاضرات عن الحركات الإصلاحية ن ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث ، ج 1 ، جامعة الدول العربية ، معهد الدراسات العربية العالمية ، ط.1 مصر 1958 .

وهذه العوامل في الحقيقة مهدت الطريق للاستعمار الأوروبي الحديث الذي كان قد يأ لهذا منذ عهد النهضة الأوروبية ، فوقعت معظم أجزاء الوطن العربي الإسـلامي في قبضته ، منذ بداية القرن التاسع عشر إلى النصف الأول من القرن العشريين ، ففرض هيمنته الاستعمارية الشاملة على المسلمين ، وهو ما زاد في تدهور الأوضاع علـى مـا كانت عليه ، غير أنه حفز الأمة الإسلامية على النهضة واليقظة من سـبا ا العميـق ، فنشأت حركات إصلاحية وسياسية تدعو إلى مناهضة الاستعمار والنضال من أجل نيل الاستقلال ، كما تدعو من جهة أخرى إلى الدين الصحيح والنهضة الإسـلامية علـى مختلف الأصعدة ، فاشتعلت ثورات عارمة ضد الاستعمار الغاشم توجت بالانتصار على العدو وافـتكاك الاستقلال والحرية بالقوة مثل ما وقع في الجزائر وليبيا ومصر والهنـد وغيرها . وتخلصت في الوقت نفسه من ربقة الاستبداد الكلاسيكي الذي فرضه حكـم الأعاجم باسم الإسلام ، رغم بعض جوانبه الإيجابية .

وظهر إثر هذا بعد الاستقلال نمط جديد من الحكم ، حاول في معظمه محاكـاة السياسة الغربية الحديثة التي قطعت شوطا كبيرا في ممارستها للنظم الديمقراطيـة . إلا أن الدول العربية لا تزال بعيدة في سياستها عن تحقيق ذلك رغم المحاولات التي اعترضـت سبيلها عوائق ومعضلات شتى ، جعلتها تتردد في اختيارهـا بـين شـورى الإسـلام وديمقراطية الغرب ، دون تحقيق هذا أو ذاك . وهو ما أعطى الفرصـة إلى الممارسـات الاستبدادية التي أدت إلى فتن وحروب أهلية ، شبيهة بتلك التي حدثت في اية الخلافـة الراشدية ، وكأن التاريخ يعيد نفسه حقا .

ب/ أثر الفتن السياسية على مستوى العقائد والأفكار: لم تنته الخلافة الراشـدية بفـتن سياسية دامية فحسب ، بل تجاوز ا إلى اختلافات أخرى ، لكن في هذه المرة على مستوى الأفكار والعقائد ، أو بالأحرى على مستوى المبادئ لا على مستوى الأشخاص ، لأن المبادئ يكتب لهـا الخلود الذي لا يكتب للأشخاص ، إذ "لا يخلد الأشخاص في قلوب من (يقدسو م) إلا بقـدر تمثيل الأشخاص للمبادئ ، ولما كانت المبادئ عقلية معنوية يتعذر تمثلها ، بينما الأفراد مشخصون

لهم وجودهم الواقعي ، (كان لا بد أن) تتجسد المبادئ في الأشخاص وتكاد تتواري خلفهـم ، سواء كانت هذه المبادئ قد اعتنقها هؤلاء الأفراد المقدسون فعلا أم خلعها عليهم فرقهم"[1].

أعطت هذه الاختلافات الفكرية والعقائدية "مدارس فقهية وكلامية وفلسفية ولغويـة.. بلغت قمة التناقض والاختلاف في الميدان النظري"[2]، أعطت صبغة أخرى للخلاف السياسي على مدى مسار تاريخ الدولة الإسلامية التي انتقلت من نظام حكم جماعي أساسه الاختيار ، إلى نظام حكم فردي قائم على القوة ،كما هو الحال عند الأمويين والعباسيين ، خلال زمن الحكم العربي ، أو كما هو عند المغول والأتراك والصفويين ، خلال زمن حكم المسلمين الأعاجم . هذه الـصبغة هي الإيديولوجيا التي استند عليها دائما وأبدا كل الحكام الذين تعـاقبوا علـى حكـم هـذه الإمبراطورية الإسلامية الكبيرة ، كما يسميها البعض ، والتي امتدت سياد ا على مـدى نـصف الكرة الأرضية ، فكانت الشيعة سباقة لحمل راية القول بالإمامة والنص وهي الدعوة إلى حكـم الفرد أو الإمام المعصوم ، ووقف الخوارج موقف النقيض ، يحملون راية الاختيار الحر المطلـق "في كل زمان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم ، ويجري على سنن العـدل في معاملتهم ، وإلا خذلوه وخلعوه ، وربما قتلوه"[3]، (لا تزال طائفة منهم إلى اليوم في الجزائر تحافظ على مبادئها ، تعرف ببني ميزاب نسبة إلى وادي ميزاب الذي استقروا حوله بضواحي غرداية). أما أهل السنة فقد التزموا الوسطية وكانوا "أقرب إلى التسليم بالأمر الواقع ...دون تأييـدٍ لـه أو خروجٍ عليه "[4].

وبين هذا وذاك ، نشأت وتعددت المذاهب والفرق ،والملل والنحل ، وانتظمـت علـى الساحة الفكرية في شكل ثنائيات متناقضة ، تتصارع فيما بينها صراعا فكريا مسالما قـد يـشتد أحيانا فيتحول إلى عنف وتطرف ، خاصة حينما يرتدي الجدل الفكري رداءا سياسيا وإيديولوجيا ، فالفريق من المعتزلة والصفاتية متقابلان تقابل التضاد ، وكذلك القدريـة والجبريـة، والمرجئـة

---

[1] - احمد محمود صبحي ، (ن . م . س) ص 54 .

[2] - عبد القادر بليمان ، أطروحة الدكتوراه ، مشكلة التأسيس العقلي والديني للسياسة ،(محاولة في الأسس العقلية والدينية للخطاب السياسي في المغرب العربي) ، قسم الفلسفة ، جامعة وهران ، 2001/2000 ، ص 156 .

[3] - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 1 (ن . م . س)ص 18 .

[4] - احمد محمود صبحي ، (ن . م . س) ص 23 .

والوعيدية ، والشيعة والخوارج، وهذا التضاد بين كل فريق وفريق ، كان حاصلا في كل زمان ، ولكل فرقة مقالة على حيالها ، وكتب صنفوها ، ودولة عاونتهم ، وصولة طاوعتهم"[1].

ويرى البعض أن الاختلاف حول العقائد والمبادئ العقلية ، الذي سلك مسلك الإيديولوجيا هو الذي سبب "التمزق الاجتماعي والسياسي"[2]، متمنيا عودة الوحدة الفكرية التي قام على أساسها المجتمع الإسلامي في عهد الرسول والخلفاء الراشدين من بعده ، وإذا ما تحققت هذه الأمنية من جديد ، فإنها ستؤدي حتما إلى استعادة وحدة المجتمع إلى ما كان عليه والحفاظ على دوام استمراره"[3].

كما نظر البعض الآخر إلى الصراع الفكري والأيديولوجي السائد بين هذه الفرق ، والذي حركه أنصار التشيع إلى علي نظرة يوتوبية ، إذ تنشأ هذه النظريات "عادة نتيجة خيبة أمل واضعيها مما يجري في الواقع[4]، مثلما وقع لأفلاطون حين اصطدم "بالأرستقراطية التي طغت واستبدت ثم بالديمقراطية التي أعدمت أستاذه سقراط ، فألف مدينته المثالية ، وكان الفارابي يحلق (بنظرياته) الفلسفية في عالم الميتافيزيقا مبتعدا عن الواقع ، فكانت آراؤه في أهل المدينة الفاضلة "[5].

وكذلك الأمر بالنسبة للمسلمين عامة ، والمتمذهبين بهذه المذاهب خاصة ، فالأحداث الرهيبة والفتن الدامية ، وعدم الاستقرار السياسي، وخيبة الأمل في تحقيق الهدف المنشود ، هي التي أدت إلى الحلم وجعلت الخيال يسبح في الفضاء بعيدا عن الواقع .

ولكن رغم هذا الشتات الفكري والصراع مع الذات الحامل للإيديولوجيا التي لاشك بأنها قد ساهمت وإلى حد بعيد في تمزق الوحدة السياسية المألوفة للأمة الإسلامية ، إلا أن الصراع الفكري المعبر عنه باختلاف الملل والنحل، عبر تعبيراً صادقا عن حقيقة الهوية الإسلامية القائمة على حرية الفكر والرأي في إطار الشرع ، وهو الذي نلتمسه في هذا القول الجامع المانع ، أو في هذه القاعدة الفقهية التي أقرها الجميع . وهو أن "الاختلاف بين الفقهاء رحمة للمسلمين" .

---

[1] - **الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 1 (ن . م . س)ص 42 .**
[2] - **عبد القادر بليمان ، (ن . م . س) ص 157 .**
[3] - **(ن . م) ص 157 .**
[4] - **احمد محمود صبحي ، (ن . م . س) ص 65 .**
[5] - **(ن . م) ص 65 .**

كما أن هذا الوعي الفكري الناتج عن تعدد الآراء وتنوعها ما فتـئ أن امتـدت أنـواره لتشمل نواحي أخرى للحياة الثقافية والفكرية ، والحضارية ككل، مثل الفلسفة والتصوف والعلم ؛ نقلي وعقلي ،كعلم الطبيعيات والرياضيات والإنسانيات ، ومناهج دراستها . . فكثر العلمـاء الموسوعيون وملأت كتبهم ومؤلفا م خزائن الملوك والأمراء الذين كانوا لا يهدأ لهـم بـال ولا ينالون شهرة دون احتواء قصورهم على نخبة من العلماء في كل اختصاص وما ألفوه من أمهـات الكتب والمصادر ، وهو الأمر الذي جعل الأمراء والملوك يتنافسون في ذلك ، وقد انعكس هـذا بالإيجاب على نظمهم السياسية التي كانت قائمة على أساس الحكم الفردي الذي لا ينتظر منه إلا الاستبداد وظلم الرعية ، إلا أن اعتماد الحكام على استشارة هؤلاء العلماء والتقرب منهم ،كـثيراً ما أدى بالبعض الأوفر من الحكام إلى الحكم بالعدل ، فتقاربت وجهة نظرهم الفردية من وجهـة نظر رعاياهم الجماعية .

الفصل الثالث

◄المظاهر الجماعية لأسس ونظم السياسة الشرعية بالمدينة المنورة.

المباحث

◄نشأة الأمة الإسلامية وتطورها.

◄المظهر الجماعي للتشريع الإسلامي وأثره على تأسيس دستور المدينة المنورة.

◄نظم الاقتصاد الشرعي وعلاقتها بفكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين.

◄الجهـــــاد الإســـــــــلامي أو نظرية السّلم المسلحة

المبحث الأول

نشأة الأمة الإسلامية وتطورها

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

مفهوم الأمة : إن محاولة بحث فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين ، تقتضي الإقـرار حتما على القول بوجود رابطة دينية واجتماعية هامة من بين روابط عديدة ، تدل دلالة قاطعـة على هذه الفكرة ، هذه الرابطة الأساسية هي رابطة الأمة الإسلامية ، إذ قال تعـالى : "إن هـذه أمتكم أمةً وحِدةً وأنا ربكم فاعبدون "[1]. تتأكد من وجود هذه الرابطة وحدة المـسلمين ، الـتي يستحيل بموجبها تشتتهم وتفرقهم ، وتثبت منها مشاركتهم الجماعية الفعالة في أمور دينهم وأمور دنياهم على حد سواء . ويستبعد انفراد بعضهم بذلك دون البعض الآخر ، فما طبيعة هذه الوحدة الأساسية إذن التي اصطلح عليها بمصطلح الأمة ؟ وكيف تعتبر عنصرا أساسيا ورابطـة مهمـة في نظام الحكم الجماعي عند المسلمين ؟

يذكر تور أندري (Tor Andrae) أن الرسول ، صلى اله عليه وسلم "قد وظف مصطلح أمة منذ المرحلة المكية ، ومعناها ؛ شعب ، لتحديد مفهوم التجمع العقائدي الملتف حولـه"[2]. وإن دل هذا على ما يراه (تور أندري) ، فهو يدل أيضا ، على أن مصطلح "أمة" لم يكن متداولا عنـد العرب وعند غيرهم من قبل ، بل نشا متزامنا ونشأة التجمع الجديد ودالا عليه ، وهـو التجمـع الإسلامي الذي تميز عن التجمع القبلي وعن غيره من التجمعات الأخرى بسمات خاصـة ، هـي سمات الإسلام كعقيدة وشريعة . لكن هذا ، كما يرى البرت حوراني ، لا ينفي عن العرب قبـل الإسلام وجود إحساس أو "نوع من الشعور ، بأن هناك وراء منازعات القبائل والعائلات ، وحدة تضم جميع الناطقين [بلغة] الضاد المنحدرين من القبائل العربية "[3]. عبروا عـن هـذه الوحـدة

---

[1] - سورة الأنبياء ، الآية 91 .

[2]- Tor Andrae. Ibid. P 133 .

[3] - البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة (ن . م . س) ص 311.
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

الاجتماعية بكلمة "قوم" لا كلمة أمة . ومعنى قوم في لسان العرب ؛ "شيعة كل رجل وعـشيرته ".[1] أو كما روي عن ابن عباس (ت . 68 هـ) أنه قال : "النفر والقوم والرهط هؤلاء معناهم الجمع لا واحد ..[و] للرجال دون النساء"[2]عند بعضهم .

ونستخلص من هذه التعريفات لمفهوم "قوم" الدال على الشعور بالوحدة المزعومة للعرب ، هو أن هذه الأخيرة لم تكن قائمة بالفعل نتيجة ما كانوا عليه من تخاذل وتقاتل فيما بينهم ، وإن وجدت لم يكن لها لترقى إلى مستوى وحدة الأمة الإسلامية من وجوه عديدة . أولها ؛ أن الأساس الذي تقوم عليه هذه الوحدة هو النسب ، وهذا الأخير أمر وهمي لا جدوة منه . أوا ا تقوم على رابطة اللغة التي يتكلمها الجميع . وسواء أكان هذا أو ذاك فهي أسس واهية . وثانيها ؛ يبدو من اختلاف المصطلح المستعمل في الحالتين . إذ لم يوظف عرب الجاهلية – كما ذكرنا – مصطلح أمة ، المفقود عندهم لفقدان مدلوله . بل المصطلح العربي الذي كان أكثر تداولا آنذاك ، كما يـرى مونت غمري وات (W. Montgomery Watt) "والدال على مفهوم قبيلة أو شعب ، هو مصطلح "قوم"، الذي يعني بالضبط وحدة النسب السياسية والاجتماعية التي كانت قائمة بالفعـل، رغـم عـدم استقرار الأفراد الذين تتألف منهم هذه الوحدة أبدا".[3] وعليه ؛ فمهما كانت الأسس التي تقـوم عليها هذه الوحدة القومية ، تبقى وحدة هشة وضيقة لا تماثل وحدة الأمة الإسلامية في اسـتقرار أفرادها وقوة ومتانة روابطها التي لا تنفصم . ولذا كانت العلاقة بينهما علاقة تضاد في الغالـب وعلى مدى مسار التاريخ الإسلامي وإلى اليوم .

أما ما يتعلق بمصطلح "أمة" في الإسلام ، فيرد حسب لسان العرب إلى كلمة "أميّـة" ومصدرها الذي اشتقت منه هو الأم . "فمعنى الأمي ؛ المنسوب إلى ما عليه جبلته أمـه ، أي لا يكتب ، فهو في أنه لا يكتب أمي . لأن الكتابة.. مكتسبة ".[4] وسمي رسول الله صلى الله عليـه وسلم النبي الأمي ، لأنه نسب إلى قوم لا يقرأون ولا يكتبون . جاء في الحديث : "إنا أمة أمية لا

---

[1]- ابن منظور ، لسان العرب ، م 12 ، دار صاور ودار بيروت للطباعة والنشر ، ط . 1 بيروت – لبنان (دون تاريخ) ص 505 .

[2] - (ن . م) ص 505 .

[3]- Watt W. montgomery, Ibid. P10.

[4] - ابن منظور ، (ن . م . س) ص 34 .

تكتب"[1]. وقال تعالى : "هو ٱلذِي بعثَ فِي ٱلأمين رسولاً منهم يتلُواْ علَيهم ءَآيتِهِ ويزكيهم ويعلمهم ٱلْكِتب وٱلْحِكْمةَ وإِن كَانواْ مِن قَبلُ لَفِي ضلَلٍ مبِينٍ"[2]. يتضح من الآية الكريمة أن الله عز وجل وضع رسالته على عاتق النبي الأمي في قوم أميين . لتكون هذه الصفة من الخصال الدالة على المعجزة النبوية . إذ لا يغرب عن العقل في أن يتساءل مندهشا عن كيفية انقلاب الذي لا يعلم لأميته إلى عالم يعلّم الكتابة والحكمة ؟ فمن أين له هذا الذي لا يمكن أن يحدث في الظروف العادية !؟ لاشك أنه لا يكون إلا أمرا خارقا للعادة !

ومنهم من يرى أن الأمة مشتقة من "الإمام الذي يؤم الجماعة "[3]. و سواء أكان هذا أو ذاك ، فكلاهما يدل على روابط أخرى جديدة ارتبطت ا الأمة الإسلامية . وعلى أسس مغايرة ، قامت عليها هذه الأمة . فهذه الروابط الموحدة تعتصم ا القلوب لا الأجسام ، وهذه الأسس التي تقوم عليها الأمة المسلمة ، هي أسس روحية لا أسس مادية .

وعليه ، فالوحدة القومية وحدة هشة وضيقة لا تتسع لغير النسب ، ولا لغير الناطقين باللغة العربية . فهي وحدة عرقية تشجع على التعصب للنسب وللجنس ، وهو ما يؤدي إلى تصارع القوميات ، وبالتالي إلى الفرقة والتخاذل والضعف . في حين ، أن الأمة الإسلامية كوحدة عقائدية واجتماعية تتجاوز وحدة العرق أو الجنس واللسان . فهي وحدة بشرية قائمة على أسس إيمانية ، ومفتوحة على العالم بأسره وعلى كل من أراد الاعتقاد بعقيدة الإسلام ، عقيدة التوحيد . إذ قال تعالى: "وأن هَذِهِ أُمتكُم أُمةً وحِدةً وأناْ ربكُم فَٱتقُون "[4]. وقال أيضا مخاطبا البشرية المنقسمة على نفسها جمعاء ودون استثناء ، "يأيها ٱلناس إِنا خلَقْنكُم من ذَكَرٍ وأُنثَى وجعلْنكُم شعوبًا وقَبائِلَ لِتعارفُواْ إِن أَكْرمكُم عِند ٱللهِ أَتقَكُم إِن ٱللَّه عليم خبِير "[5]. فهذه دعوة صريحة للقبائل والشعوب وكل الناس للائتلاف حول نواة أو بذرة واحدة هي تقوى الله وحده لا شريك له .

---

[1] - أورده البخاري في صحيحه ، رقم الحديث 1814 ، ج 2 / ص 675 .

[2] - سورة ، الجمعة ، الآية 2 .

[3] - محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي (العقل السياسي العربي) محدداته و تجلياته ، المركز الثقافي العربي ، ط 1. المغرب 1999 ، ص 101 .

[4] - سورة " المؤمنون "، الآية 53 .

[5] - سورة الحجرات ، الآية 13 .

هذا الائتلاف بالكيفية المنصوص عليها هو الذي سماه الله أمة إسلامية ، مهما كان عدد أفرادها قليلا أو كثيرا أو جامعا وشاملا .

ولتجسيد التحول الفعلي من وحدات قومية ضيقة قائمة على التعصب للجنس وعبادة الأصنام إلى وحدة الأمة الإسلامية القائمة على عقيدة التوحيد والأخوة في الله . لم يكتف النبي بالوحدة الذهنية العقائدية كوحدة صورية فقط ، بل أراد تجسيدها في الواقع لتشمل الأذهان والأبدان معا ، ولنقلها من الوجود بالقوة إلي الوجود بالفعل ، حسب تعبير أر سطو طاليس . لذا قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أثناء هجرته ، وهو في طريقه إلى المدينة المنورة ، وبعد مكوثه عدة أيام بقباء ، لمن اعترضوا طريقه رغبة منهم في بقائه بينهم :"أمرت أن أنزل بقرية تأكل القرى ، خلوا سبيل الناقة "[1]. فلا شك أن مثل هذا الحديث النبوي الشريف يدفع المرء إلى التساؤل عما يجول في ذهن النبي عليه الصلاة والسلام ، وما يريده بالضبط بالقرية التي تأكل القرى ؟

فحسب فهمي لهذا الحديث ، واجتهادي في تفسيره ، هو أنه يريد لا محالة ، أن يجعل من المدينة المنورة مقبرة كبيرة تدفن فيها الأرواح والأفكار البالية التي ارتبطت ا دون الأجساد ، وتغيير الذهنيات المتعلقة بالحياة الجاهلية واستبدالها بذهنيات جديدة ونظيفة تستمد قو ا وفاعليتها من الإسلام . وجعل المدينة المنورة نموذجا إسلاميا للمدنية والحضارة يسير المسلمون على منواله وأينما حلوا . ولذا وجدته – عليه الصلاة والسلام – يقول متمنيا لمّ شمل المسلمين في المدينة عوض تشتتهم وفرقتهم في الصحاري : "تفتح اليمن ، فيأتي قوم يبسون[2]، فيتحملون بأهلهم ومن أطاعهم ، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون . ثم تفتح الشام ، فيأتي قوم فيبسون فيتحملون بأهلهم ومن أطاعهم ، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون . ثم تفتح العراق فيأتي قوم فيبسون فيتحملون بأهلهم ومن أطاعهم ، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون "[3]. فهذا التغيير المنشود بالهجرة إلى المدينة يشمل النواحي الآتية :

---

[1] - **أخرجه البخاري ، في كتاب الحج ، باب فضل المدينة ، رقم الحديث 1738.**

[2] - **يسوقون دوا م برفق في اتجاه المدينة المنورة .**

[3] - **أورده أبو حيان ، صحيح أبي حيان ، ج 15 / ص 63 .**

1 ـ **إن الحديثين السابقين ،** دعوة صريحة إلى تحويل كثرة القبائل التي كانت قائمة على أساس عرقي عصبي وتعدد ديني وثني إلى وحدة الأمة الإسلامية القائمة علـى الأخـوة ووحـدة الربوبية ، وتغيير حالة الاقتتال والحرب بينها إلى حالة التآلف والتعاون والسلم . وهو مـا وقـع بالفعل نتيجة دخولها في الإسلام . إذ أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين ظاهرة تعدد الآلهة ـ بالإضافة إلى اختلاف النسب ـ وتعدد القبائل واختلافها وتعصبها ، كما هي الحال في الجاهلية . وبين وحدة الدين ووحدة الأمة ، كما هو الأمر في الإسلام . فهذا يدعو إلى الوحدة والتعاون ، وذاك يـدعو إلى التشتت والاقتتال العصبي . لذا ركز النبي في دعوته على استئصال العصبية القبليـة ، "وأمـر عمّاله على المناطق أن يحاربوا الدعوة إلى القبائل"[1]. لأن حقيقة العصبية مرتبطة بكيان القبيلة الـتي تقوم على أساس وحدة النسب المزعوم و عبادة الآلهة الخاصة ا.

وانطلاقا من هذا الأساس ، حذر النبي من الدعوة إلى القبائل لكو ا مهدا للعصبية والوثنية ، فقال في حق من كلفوا بالدعوة "فليكن دعواهم إلى الله عز وجل وحده لا شريك له ، فمن لم يدع إلى الله ودعا إلى القبائل والعشائر فليقطف بالسيف حتى تكون دعـواهم إلى الله وحـده لا شريك له"[2].

وفي إطار توحيد شمل الأمة ومحاربة التعصب والتفرقة آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، "بين المهاجرين بعضهم مع بعض ، وبينهم وبين الأنصار ، وكانت المؤاخاة على الحق والمساواة بما في ذلك حق التوارث ، فالرجل يرث صاحبه الذي تآخى معه حتى ولو لم يكن من أقاربه ، إن "الأخوة في الدين" تقوم هنا مقام الأخوة في النسب ، وبذلك حلت "الأمة والملة " محـل القبيلـة والعشيرة "[3].

ومن أثار عمق هذه المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين خاصة ، ومدى درجة الإيثار الـذي بلغته ، هو أن طلب سعد بن الربيع ، وهو من أغنى الأنصار ، من مؤاخيه عبد الرحمان بن عوف ،

---

1 - **محمد العابد الجابري ، نقد العقل العربي ، (ن . م . س) ص 101.**
2 - **أورده ابن هشام في سيرته ، ج 2 (ن . م . س) .**
3 - **محمد العابد الجابري ، نقد العقل العربي ، (ن . م . س) ص 96 .**

من المهاجرين ، أن يقاسمه في كل ما يملك . وأبلغ من ذلك قال له :" عندي امرأتان فأنا مطلق إحداهما لك ، فإذا انقضت عدتها فتزوجها ، فقال له عبد الرحمان ، بارك الله في أهلك ومالك"[1].

وما يدل على تفكّك روابط النظام القبلي ، وتفتّت مفهوم العصبية التي يقوم عليها هذا النظام ، وتحقق حلم النبي عليه الصلاة والسلام ، بقيام الأمة الإسلامية كمفهوم وواقع على أسس وقواعد إيمانية وعلى الأخوة في الدين التي حلت محل الأخوة في النسب ، هو دخول الناس في دين الله أفواجا ، خاصة بعد فتح مكة ، إذ سمي ذلك العام بعام الوفود ، لأن هذه الوفود جاءت "من كل ركن من أركان الجزيرة العربية ، من أهل الحجاز ، ومن نجد ، ومن أطراف الشام ، ومن أطراف العراق ،... ووفود من جنوب الجزيرة العربية "[2]. لتعلن الولاء لله ولرسوله ، وتبايعه على السمع والطاعة وتدخل في دين الله .

2 ـ **يدل الحديثان السابقان** على ضرورة الانتقال من حياة البداوة وعدم الاستقرار ، إلى حياة التمدن والحضارة أو العمران والاستقرار عليها . وقد تعوّد العرب على ممارسة حياة البدو القاسية والترحال المستمر والتنقل في الصحاري وراء لقمة العيش ، وبحثا عن الماء والكلأ والأمن وما به يضمن عرب البادية حياتهم وحياة أنعامهم . وهو الذي حال دون تشيّيدهم للمدن وللعمران كما هي الحال لدى الأمم الأخرى ، لأنهم كما يقول أوليري دي لاسي (Auléry) : "فضلوا أن يبقوا رحلا لاحتقارهم الزراعة وكرههم الحياة المستقرة ، خصوصا حياة الحاضرة "[3].

وقد أدى بهم هذا السلوك والنزوع إلى الحياة البسيطة في الطبيعة إلى جهل أساليب السياسة والحكم في دولة تجمع شملهم وتنظم حياتهم . إلا ما كان لهم من سياسة بدائية لا تتجاوز تنظيم حياة القبيلة تنظيما تمليه عليهم حاجتهم إلى البقاء دون مراعاة ما يوجبه العقل . فأراد النبي عليه الصلاة والسلام ، استبدال خيمهم الوبرية المهيأة للترحال وعدم الاستقرار ببناء بيوت وعمارة من الحجارة والطّوب أو اللّبن في انتظار تطور وتجدد مادة بنائها و هندستها المعروفة فيما بعد . نواة هذه

[1] - عبد العزيز الثعالبي ، معجز محمد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . (ن . م . س) ص 165 .

[2] - حسن أحمد محمود ، الدولة الإسلامية الأولى ، (ن . م . س) ص 82 .

[3] - أو ليري دي لاسي ، الفكر العربي المعاصر ومركزه في التاريخ ، ترجمة إسماعيل البياض ، دار الكتاب اللبناني ، ط 1 بيروت – لبنان 1972، ص57 .

العمارة الإسلامية ومحورها الأساسي هو المسجد ، وهو ضروري لإقامة صلاة الجماعة والجمعـة المفروضتان على المسلمين ، بل لا تصح صلاة الجمعة في غير المسجد ، ولا توجب لغير المقـيم في البلد الذي وجد فيه المسجد . فالمسجد – إذن – معلم دال على الحضارة الإسلامية التي لا تزول إلا بزوال المسجد وزوال الدين ، وهو محال ، لأن الذي أنزل الذكر أكد حفظه وبقاءه .

ولأهمية المسجد في الإسلام كوسيط بين الحياة الروحية والحياة المدنية ، ودالا عليهما معا ، لم يلبث النبي عليه الصلاة والسلام بعد نزوله بقباء ـ أثناء هجرته ـ أن بادر ببناء أول مسجد في الإسلام ، رغم إقامته القصيرة ا . وقام بنفس الفعل رفقة أصحابه من الأنصار والمهـاجرين ، حينما نزل واستقر بالمدينة المنورة ، إذ أنه بادر أيضا إلى تأسيس مسجده الشريف . وعلى هـذا المنوال كانت المساجد الثلاثة ؛ المسجد الحرام ، والمسجد النبوي ، والمسجد الأقصى ، منـارات إسلامية خالدة ، لا يشد الرحال إلا إليها ، كما جاء في الحديث . فكانت وإلى الأبد هذه المراكز الحضرية المقدسة رمز جمع شمل الأمة الإسلامية ورمز وحد ا طوال التاريخ الإسلامي وإلى اليـوم وستبقى منارا ا شامخة في العلا بفضل الأمة الإسلامية التي تلتف حولها . فهذا النموذج ، هو المثال العام والقدوة التي تقتدي ا المدنية وتقتدي ا الحضارة الإسلامية أينما حلت ووجدت .

ولا شك أن لهذا التحول ، من أسلوب حياة غير مستقرة إلى أسلوب ثابت ، له تأثيره على نفوس الناس ، أدى إلى تغيير ذهنيا م في اتجاه الحياة المدنية المستقرة وبناء الحضارة الإسـلامية ، الشاملة وتكوين الأمة الإسلامية القوية .

3 ـ **ولهذا أيضا، علاقة وثيقة بفكرة الوطن** التي لم تكن واضحة في مفهـوم العـرب والشعوب التي مرت بمثل هذه المرحلة خلال تطورها ، إذ كانوا يميلون إلى شيوع الأرض نتيجـة عدم استقرارهم وترحالهم المستمر ، ولعدم وجود نظم وقوانين تحمي الإقليم لهذا الـشأن ، غـير قوانين القوة والغلبة التي لا تضمن الاستقرار ، نتيجة تغيير الحال . لذا كان "أخطر ما في أمر البدو أ م محرومون من الأرض... [و] الوطن ،.... وهذا الحرمان هو نفسه الذي [كوّن]فيهم قـدرة التغلب واستعباد الطوائف"[1]، فجاء الإسلام ليغير المفاهيم . وكما يقول مارسال أ.بوازار (Marcel

---

[1] - عبد الله شريط ، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ط 2. لجزائر 1395ه /1982م ، ص 211 ،

(A. Boisard) : "إن الإسلام جاء بتصور جديد وجد شريف للمواطنة ، إذ أصبحت الروابط الـتي تجمع أفراد الأمة الإسلامية ، دينية وسياسية في نفس الوقت "[1]، ولا يتحقق هذا طبعا ، بغير إقليم تمارس عليه الأمة سيادا وحريتها في إطار مبادئ الإسلام .

وموطن الأمة الإسلامية ليس هو ما ورثه القوم ، وليس هو ما يؤخذ بالقوة والغلبـة مـن أصحابه عن طريق الغزو والحرب ،كما هو الأمر في ظاهرة الاستعمار بشكليه القديم والحـديث ، بل الأمة الإسلامية تسعى إلى امتلاك الأوطان بالفتوحات الإسلامية لا بالاستدمار والغزو وإذلال السكان الأصليين والعمل على انقراضهم . وتعني الفتوحات في الإسلام ، إدخال الناس في دين الله بأوطا م ، فتصبح هذه الأوطان ملكا للأمة الإسلامية بالضرورة . وكان من أهـداف الرسـالة الإسلامية تمكين الأمة من امتلاك الأرض التي تعيش عليها ، لذا روي عن الـنبي عليـه الـصلاة والسلام أنه قال "طويت لي الأرض فرأيت ما رأيت من الأراضي التي أفتحها "[2]. فكان بالفعل ما رأى ، إذ اتسع موطن الأمة الإسلامية بالفتوحات شرقا وغربا ، شمالا وجنوبا ، واحتـل مكانـة شاسعة وسط العالم ، اتصلت فيها أطرافه ، وهو ما زاد في تماسك وحدة الأمة الإسلامية وزاد في قو ا بفضل الشعوب والأقوام التي أسلمت ، وقد عبر عن هذا المعنى فليب هايتي (Philippe Haïti) قائلا : "لقد استطاعت هذه الأمة في مدى قرن واحد أن تنشئ دولة عظيمـة واسـعة الأرجـاء بسطت سلطتها من شواطئ المحيط الأطلسي إلى تخوم الصين وفاقت على إمبراطوريـة رومـا في أوجها . وفي أثناء هذه الحقبة من التوسع الذي لم يسبق له نظير استطاع العرب بواسطة الاختلاط مع الأمم المغلوبة أن يكسبوا إلى دينهم ولغتهم وشكلهم عددا من أبناء الأمم ، ما استطاعت أمـة قبلهم أو بعدهم أن تكسب مثله و تضمه ، ولا نسـتـثـني من ذلك اليونان ولا الرومـان ولا الأنجلو سكسون ولا الروس"[3].

---

[1]- Marcel A. Boisard, humanisme de L, Islam, Albin Michel, 3e éditions Paris 1979, p137.

[2] - معنى الحديث .

[3] - فليب حتي و آخران ، تاريخ العرب مطول ج 1 ترجمة عن الإنجليزية أد ورد جرجي وجبرائيل جبور ، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ط . 4 بيروت – لبنان 1965 ، ص 2 .

وهو ما دفع اليهود وحلفاءهم في هذا العصر إلى ضرب وحدة هذه الأمة الإسلامية العظيمة بإنشاء دولة الكيان الصهيوني في فلسطين بالذات ، قلب الوطن العربي الإسلامي ، قصد تمزيقـه وتجزئته إلى شطرين أو أكثر ، ثم سلبه بما يخطط له اليهود من مشاريع تقام على حسابه كمشروع دولة إسرائيل العظمى . ولكن لا تزال أجيال الأمة الإسلامية تضحي وتستشهد من أجل الـدفاع عن القدس وعن أراضيها جيلا بعد جيل ، ومنذ الحروب الصليبية إلى الحروب مع اليهـود ومـع غيرهم ،كما هو الأمر في هذا العصر الذي اغتنم فيه خصوم الأمة الإسلامية وخصوم الوطن العربي الإسلامي ، فرصة تفوقهم المادي و التقني مقابل تخلفنا في ذلك ، ولكن ستتفوق القوة الروحيـة على القوة المادية ، ويكون النصر حليف الحق ، وحليف الأمة الإسلامية بإذن الله .

إلا أن فكرة الوطن التي تخص الأرض والإقليم دون المبادئ لا قيمة لها في الإسلام . ولا قيمة للوطن إذا كان أفراد الأمة لا يمارسون سيادتهم عليه ولا يتمتعون بحرياتهم ولا ينالون حقوقهم المادية والمعنوية ، وعوض ذلك يستعبدون ويذلون في الأرض وتنتهك الحرمات ويداس الشرف . لذا أمرت الأمة بالتصدي إلى مثل هذا الاعتداء – مهما كان مصدره بمختلف الوسائل الـسلمية أولا إن نفعت وإلا بالجهاد إن اقتدر عليه أو بالهجرة من الوطن إلى أرض الله الواسعة عند العجز . ولا يحق للأمة أن تحي حياة الذل والاستعباد ، وهو ما حصل بالفعل في تاريخ الأمة الإسلامية ، إذ سبلت سبيل الهجرة وسبيل الجهاد والمهادنة أحيانا أخرى إلى أن تمكنت في الأرض .

4 ـ **وظيفة الأمة ومكانتها :** فضل الله عز وجل الأمم بعضها على بعض . وليـست هذه المفاضلة أمرا مقررا من الله لا دخل للأمم فيه ، بل وضع الله عز وجـل الميـزان أو المعيـار ومنحها القدرة على الاختيار حتى تتحمل مسؤولية النتائج التي تترتب عن هذا الاختيار . فقـال تعالى معلنا معيار المفاضلة بين الأمم : "ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَـوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ "[1].

ونلاحظ أن معيار المفاضلة يتمثل في شرطين أو مطلبين اثنين . أولهما ؛ يتعلق بالعقيدة وإقامة شعائر الدين من صلاة وزكاة وصوم وغيرها ، وثانيهما ؛ يتعلق بأمر آخر غير العبادات ، هذا الأمر الآخر هو تطبيق شريعة الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتنفيذ الأحكام . ولا يمكن تصور القيام بالوظيفة الثانية دون وجود سلطة ونظام حكم تمارسه الأمة لهذا الغرض . فأي الأمم

---

[1] - **سورة الحج ، الآية 39 .**

تفوز ذه المفاضلة يا ترى ؟ وأي سلطة أو نظام حكم يلقى تأييد الله له ؟ إن الحكم هنا لله وحده ، ولا يخرج حكمه عز وجل عن الإطار الذي حدده للمفاضلة . قال تعالى في حق الأمة الإسلامية : "كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت لِلناسِ تامرونَ بِٱلْمعروفِ وتنهونَ عنِ ٱلْمنكرِ وتومِنونَ بِٱللهِ "[1]. فقد نالت الأمة الإسلامية – كما نرى – رضا الله فأيدها ومكنها في الأرض نتيجة التزامها بأوامر الله – وفي المقابل ، حقت اللعنة على اليهود لأ م قصروا في حق تنفيذ أوامر الله ، ولم تتوفر فيهم الأوصاف التي أقرّها الله عز وجل ، بل تجاوزوها إلى نقيضها . فكان من حقهم هذا ؛ "لُعِنَ ٱلذِين كَفَرواْ مِن بنِي إِسرآءِيلَ علَى لِسانِ داود وعِيسى ٱبنِ مريم ذَلِك بِما عصواْ وكَانواْ يعتدونَ .كَانواْ لاَ يتناهونَ عن منكرٍ فَعلُوه لَبِيس ما كَانواْ يفْعلُونَ "[2].

ولا شك بعد هذا ، أن الأمة التي يمكنها الله عز وجل هي أمة الإسلام ، ولا يكون هذا التمكن من غير فرض سلطتها وسياد ا على الأرض وبسط نظام حكمها المؤيد من الله عز وجل ، خلاف بني إسرائيل الذين توعدهم الله بالخزي وسوء العاقبة في الدنيا والآخرة للأسباب المذكورة أعلاه . ولم يكتف وعد الله للأمة الإسلامية بتمكينها في الأرض فقط ، بل زادها فضلا آخر مـع فضل الدنيا ، هو فضل الآخرة ، الذي وعدها الله به في هذه الآية ، إذ قال تعـالى : "وكَـذَلِك جعلْنكُم أُمةً وسطاً لِتكُونواْ شهدآءَ علَى ٱلناسِ ويكُونَ ٱلرسولُ علَيكُم شهيداً "[3].

يتأكد من هذا، أن الإسلام كعقيدة وشريعة ، أعطى حقوقا ووضع حدودا اشترط عدم تجاوزها ، فإذا ما تغلب الهوى واعتدى الفرد على حقوق الغير وتجاوز حدود الله ، كان على الأمة إقامة هذه الحدود في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، على من اعتـدى لحمايـة نظـام الجماعة أو الأمة . وإقامة الحدود تتطلب وجود قوة رادعة ، ولا يجوز أن تكون هذه القوة "فوضى في عدد كثير"[4]، ولا في أي كان من الأفراد ، بل كما يقول محمد عبده (1849 ـ 1905) ؛ "لابد أن تكون في واحد وهو السلطان أو الخليفة ...[و]الأمة ـ أو نائب الأمة ـ هـو الـذي

---

[1] - سورة آل عمران ، الآية 110 .

[2] - سورة المائدة ، الآيتان 80 ، 81 .

[3] - سورة البقرة ، الآية 142 .

[4] - محمد عبده ، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ، موفم للنشر ، ط . 1 الجزائر 1987 .ص 78.

ينصبه . والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه ، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مـصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه "[1].

ومعنى هذا أن الأمة مكلفة بإقامة دولة ونظام حكم جماعي للقيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تخص جانب التشريع ، بالإضافة إلى وظيفة العقيدة ، لأن الإسلام لا يفصل بين الوظيفتين نتيجة الترابط المحكم بين العقيدة والشريعة .

5 / شروط استمرار الأمة : لبقاء الأمة ونموها نموا سليما ، لا بد لها مـن التمـسك بأصالتها والإقدام على المعاصرة . ونعني بالأولى ؛ ضرورة الحفاظ على الأصل والثبات عليه ، وهو الأساس الذي تقوم عليه الأمة ، والروابط التي ترتبط ا . ولا نتصور ذلـك في غـير المبـادئ الإسلامية وعقيدة التوحيد والولاء لله وحده ولرسوله والمؤمنين إيمانا وعملا ، إذ لا يكفي أحدهما دون الآخر ، لتكاملهما وترابطهما المتين ، سواء تعلق الأمر بالفرد أو بالجماعة والأمة ، وهذا هو الأصل . ونعني بالثانية ؛ الحركة ومواصلة النمو والامتداد أو الانتشار نحو الآخر ، والتفتح عليـه وهضم ما يمكن هضمه من ثقافته وإبداعاته للاستفادة منها والتأثر ا دون انسلاخ الأمـة عـن جلد ا وأصلها ، ودون التوقف عن الابتكار الثقافي والعلمي الأصيل . وهو مـا نعنيـه بـالتغير والتجدّد المستمر على مستوى الفروع ، والشامل لجميع نواحي الحياة ، دون الانحراف عن الأصل وعن المبادئ التي لا يمكنها على أي حال أن تتغير أو تتبدل و تتعدد . ولعل أهم مذهب فلـسفي عبر عن هذا المعنى هو مذهب هيرا قليطس (540 - 475 ق.م) ، الذي نص على كثرة الوجود وتغيره المستمر ، لكن في إطار نظام ثابت "وحقيقة مطلقة فـوق التغـيير المحـسوس"[2]، سماهـا "اللوغوس"[3] – رغم الاختلاف الشاسع بين ما نعنيه نحن بمبادئ الأمة الإسلامية ، وما يعنيه هـذا الفيلسوف باللوغوس- وعليه ، فإن شروط استمرار الأمة يقتضي منها الاهتمام البـالغ بمختلـف العناصر المكونة لها في إطار الأصالة والمعاصرة . ومن أولويات اهتمام الأمة :

---

[1] - (ن . م) ص 79 .

[2] - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار العلم (طبعة جديدة) ، بيروت – لبنان (دون تاريخ) ص19 .

[3] - معنى اللوغرس (Logos) إشارة إلى مبدأ عام وثابت وراء التغيير المحسوس، وإشارة إلى عقل مدبر ومنظم للوجود.

أ / **الاهتمام بأفرادها :** لأن الفرد محور أساسي في الأمة . وما الأمة إلا أفراد حدث بينهم ارتباط ديني إنساني في صميمه . وكما يرى ر.م .ماكيفر (R .M.Maciver) أنه ليس ثم حياة للمجتمع "إلا حياة أعضائه ، ولا غايات إلا غايا م ، ولا اكتمال فوق اكتمالهم ، ولا يوجد صراع بين التمع والفرد ، ولا بين صالح الجماعة وصالح الفرد . كما أن صفة التمع هي صفة أعضائه ، ولا وجود لخلق اجتماعي ليس خلقاً فردياً ، ولا لعقل اجتماعي ليس عقلاً فردياً "[1].

ودون التعليق على نص (ماكيفر) الذي يصور العلاقة بين الفرد والتمع كما يراها ، ولا نعاتبه على ذلك . إلا أن بعض جوانب تصوره تلتقي مع تصورنا للعلاقة بين الفرد المسلم وأمته . إذ لا يمكن تصور شروط استمرار الأمة وازدهارها ، أو تصور انحطاطها وانقراضها ، دون أخذ بعين الاعتبار الدور الذي يلعبه أفراد الأمة ، إيجابا أو سلبا . لهذا اشترط الإسلام ضرورة العناية بالفرد المسلم ، وحث على تعليمه وتثقيفه وتقوية إيمانه وبناء شخصيته بناء قويا ، و إيقاظ شعوره بأمته والحرص على التزامه بمبادئها والعمل على الانسجام معها ، كقدوة حسنة ، والحذر مما يهددها وحمايتها منه .كما نبه الإسلام أيضا على الجانب السلبي للفرد الذي قد يؤدي به إلى التدمير الذاتي ، نتيجة ما قد يحدث من صراع شخصي "يدور بين الحرص على مبادئ التمع والوقوف بجانبها من ناحية ، والميل إلى ما تدفع إليه "[2] بعض الغرائز و الـ وات والعواطف الإنسانية ، من ناحية أخرى . "وهذا الصراع الذاتي في حقيقة الأمر هو صراع موجود في مراحل حياة الإنسان كلها"[3]. إلا أنه إذا تغلبت هذه الدوافع النفسية ، وتغلب الهوى على العقل والإيمان ، فقد يحدث ما يحدث ، وينعكس أثر ذلك سلبا على حياة الأمة فتنقلب رداءة وسوءا . وكما يقول المودودي : "إن انحراف أي شعب يبدأ بانحراف بعض أفراده "[4]. وخير من صور هذه العلاقة بين الأمة والفرد تصويرا رائعا ، حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ جاء فيه : "أن قوما ركبوا سفينة ، فاقتسموا ، فأخذ كل واحد منهم موضعا ، فنقر رجل منهم موضعه بفأس ،

---

[1] - ر . م . ماكيفر ، الجماعة (ن . م . س) ص 97 .

[2] - محمد البهي ، الدين والدولة ، دار الفكر ، ط 1 مصر (دون تاريخ) ص 379 .

[3] - (ن. م) ص 379 .

[4] - أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، (ن . م س) ص 163 .

فقالوا : ما تصنع ؟ فقال : مكاني أصنع فيه ما شئت . فلم يأخذوا على يديه ، فهلك وهلكوا "[1].
وهو المقصود في كلامنا عن العلاقة بين الفرد والأمة وما يجب عليه أن تكون عليه هذه العلاقة .

ب/ ضرورة الحفاظ على الحكم كنظام سياسي معبر عن الجانب التنفيذي لوظيفة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" التي هي جوهر وظائف الأمة الإسلامية ، إذ دون هذه الهيئة التنفيذية ، تبقى الأمة كجسد لا روح له ، ودون القيام بوظيفته يصبح وجود الأمة وجوداً صورياً لا أثر له في الواقع . ولكن ما يجب على الأمة أن تحذر من وقوعه ، هو انقلاب العلاقة بين الدولة والأمـة إلى علاقة صراع ، نتيجة اختلاف المصالح والأهداف . وحتى تتجنب الأمة حدوث مثـل هـذا الصراع ، ينبغي أن تبقى هيئة الحكم أو الدولة وسيلة معبرة عن الإرادة العامة للأمة الإسـلامية في شكل نظام حكم جماعي منبعه الأمة ، قائم على مبدأ الشورى بين أفرادها أو بين من ينوب عنهم أو يمثلهم . لأن انفلات الحكم من يد الجماعة سيؤدى به حتما إلى الوقوع بين مخالب الفرد المستبد الذي لا تتفق ميوله ورغباته وأهواؤه الذاتية مع مبادئ الأمة ، فتتحول الدولة التي ينتظر منها حماية الأمة والعمل على بقائها و استمرارها – إلى وسيلة لتدمير هذه الأمة والقضاء عليها . والنموذج الذي نستدل به من هذا القبيل ؛ هو ما وقع في الأندلس . إذ سبّب الصراع الذاتي في ضياع مـا حققته جهود الأمة خلال قرون عديدة ، ضحت من أجله الأجيال بالنفس والنفيس ، إذ لما تغلبت أنانية الفرد المستبد في صراعه مع الأمة ، تحول ما ضحت من أجله هذه الأجيال وانقلب إلى مجرد سراب لا تكاد تصدقه العقول ، نتيجة طغيان ال عة الفردية في الحكم والسياسة ، ونتيجة استبداد وصراع مثل هؤلاء الأفراد مع الأمة وتسليط طغيا م عليها .

ج/ وأيضا ، للحفاظ على شروط استمرار الأمة ، ينبغي الحفاظ على اللغة العربية والاعتناء ا والعمل على تطويرها لتساير العصر والحضارة ، كو ا لغة القرآن ، وبدو ا يفقد القرآن معناه ؛ وهو الأساس الذي تقوم عليه الأمة ويقوم عليه الدين. غير أنه لا ينبغي أن تكون اللغة العربيـة وسيلة أو ذريعة لظهور القوميات و إحياء العصبيات المختلفة ، وهو ما يؤدي إلى تصارعها مـع مبادئ الأمة والتحول عنها إلى مبادئ القوم كالعرق واللغة والثقافة . وهو ما يتعارض ووحـدة الأمة ، وما يؤدي إلى انقسامها و إضعافها وتدميرها تدميراً ذاتياً ، إذ لم يخل تاريخ الأمة الإسلامية

---

[1] - **أورده أحمد بن حنبل ، المسند ، مؤسسة قرطبة ، مصر (دون تاريخ) ،ج 4 / ص 269 .**

من هذه النعرات القومية منذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وانقضاء الخلافة الإسلامية وإلى اليوم . ولكن على الأمة أن تعمل برفق على توجيهها توجيها صحيحا يحقق أهـدافها الذاتيـة في إطار مبادئ الأمة الإسلامية ، دون نشوب صراع ذاتي مدمر وفتاك .

المبحث الثـاني

المظهر **الجماعي** للتشريع الإسلامي وأثره على تأسيس دستور المدينة المنورة .

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

رأينا في المبحث السابق المتعلق بنشأة الأمة الإسلامية وتطورها ، أن اجتماع أفراد الأمة في حياة مدنية ، وعلى الصفة التي وجدت عليها بالمدينة المنورة ، أمر ضروري تقتـضيه طبيعـة الرسالة الإسلامية التي كلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بتبليغها إلى كافة النـاس بـدون استثناء . وقد يقر العقل أيضا ضرورة هذا الاجتماع . وهو ما دفع أرسـطو طـاليس (384 - 322 ق.م) ، إلى القول بـ"أن الإنسان من طبعه حيوان مدني ، وإن لم يكن مدنيا _ لا اتفاقـا ولكن بالطبع _ اعتبر أسمى من البشر أو عد رجلاً سافلا "[1]. فالعقل والشرع يتفقان في هـذا ولا يختلفان ، إذ يرى كل منهما ضرورة الاجتماع والتعاون بين الأفراد لتحقيق التكامـل وحـصول السعادة ، وهو ما تجسد فعلا بالمدينة المنورة ، كنموذج يقتدى به في اجتماع أفراد الأمة الإسلامية اجتماعا مدنيا ، تجنبا للفرقة أو العزلة التي كان على مثلها عرب الجاهلية ، لكونها لا تحقق الغايـة من وجود الإنسان كإنسان متميز عن العجموات .

كما أن الحياة الجماعية التي يضطر إليها الإنسان طبعا أو اتفاقا ، هي الأخرى لا تـصل بالإنسان إلى مسعاه إلا إذا كانت منظمة ، ولا يحصل هذا النظام إلا بانسجام الفرد مع هذه الحياة الجماعية وتنازله عن أنانيته لصالحها ، و إخضاع ميوله ورغباته وأهوائه وغرائزه الجامحة إلى سيادة العقل ، أو إلى مبادئ الدين والشرع ، كما هو الأمر في الإسلام . ولو كان الأمر غـير هـذا ،

---

[1] - **أرسطوطاليس ، كتاب السياسة (ن . م . س) ص 9 .**
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

وأصر الناس على اتباع شهوا م كما يقول سبينوزا (Spinosa) 1632 ـ 1677 م "كان لابد لمحاولتهم أن تفشل ...[لأن] قوانين الشهوة تحتم أن يسير كل فرد في اتجاه مختلف"[1]. وحقيقة الأمر ، هي أن تنازل الناس عن شهوا م ورغبا م الفردية لصالح الحياة الاجتماعية المتعلقة ، هو تنـازل عن الفوضى وعن الصراع والخوف لفائدة النظام الاجتماعي الذي يسوده الأمن والوئـام حيـث تخضع حياة الإنسان إلى سيادة القانون الاجتماعي ، مهما كان مصدر هذا القانون عقليا أو شرعيا ، أو الاثنين معا نتيجة اتفاقهما وعدم تعارضهما .

وتجنبا للالتباس الذي قد يحدث ، يمكن القول : أن التنازل عن الرغبـات والـشهوات الفردية لصالح النظام والقانون الاجتماعي ، لا يمنع أبدا إشباعها ، لكن في إطار سـلوك مهـذب ونظام عام يفرضه العقل أو الشرع .

ولكي تنجح مهمة النبي عليه الصلاة والسلام ولا تفشل ، إثر اجتماع أفراد الأمة الإسلامية و تمركزهم حوله بالمدينة المنورة ، بادر إلى تأسيس الدولة الإسلامية لتنظيم حيـاة هـذه الأمـة الجديدة وحياة أفرادها وجماعا ا وتنظيم علاقا ا مع غيرها ، وفق سياسة شرعية محكمة تـتلاءم وخصائص الأمة الإسلامية . ولا نتصور تأسيس هذه الدولة على غير القوانين السياسية المستنبطة من أحكام الشرع . ولأن ، كما يقول ماكيفر (Maciver) : "حيث لا يوجد قانون سياسـي لا توجد الدولة ... فالقانون السياسي هو مقياس الدولة "[2].

ومن هنا كان لا بد أن نتطرق إلى حقيقة هذه القوانين الشرعية وأحكام الشرع التي تنظم حياة الأمة الإسلامية وحياة الفرد المسلم في علاقاته بغيره من الناس ، لتتضح له حقوقه وواجباته في ظل سياسة شرعية يقوم عليها نظام الحكم وتقوم عليها الدولة الإسلامية . فمـا حقيقـة هـذه القوانين الشرعية إذن ؟ وما هي الغاية التي تحققها ، وهل هي ثابتة أم متطـورة بتطـور الحيـاة الاجتماعية ؟

إن أهم ما ينبغي الإشارة إليه قبل الإجابة عن هذه التساؤلات هو علاقة القوانين والأحكام الشرعية بالقانون الوضعي . وعليه ، يمكن القول ؛ أن الشريعة الإسلامية التي تنظم حياة التمـع

---

[1] - سبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة حسن حنفي ، الهيئة المصرية العامة للـتأليف والنشر ، ط 1 . مصر1971 .

[2] - ر. م ماكيفر ، كتاب الجماعة (ن . م . س) ص 54 .

الإسلامي، وتقوم عليها السياسة الشرعية ونظام الحكم ، هي ليست القوانين الوضعية التي هي من صنع البشر ، بل هي من وضع خالق البشر ، وشتان بين هذا وذاك . بحيث "ينشأ القـانون – في الجماعة التي ينظمها ويحكمها – ضئيلا محدود القواعد ، ثم يتطور بتطور الجماعة ، فتزداد قواعده وتتسامى نظرياته كلما ازدادت حاجات الجماعة وتنوعت ، وكلما تقدمت الجماعة في تفكيرهـا وعلومها وآدا ا"[1]، ويتخلف عن الرقي والسمو كلما كانت الجماعة بطيئـة النمـو والتطـور ، "فالجماعة –إذن – هي التي تخلق القانون الوضعي.. على الوجه الذي يسد حاجا ا وينظم حيا ا وهو تابع لها ، وتقدمه مرتبط بتقدمها"[2]. والعكس صحيح ، ولذا يقول علماء القـانون عنـدما يتحدثون عن نشأته في أحضان الجماعة وليس خارجها : "إن كلمة رب الأسرة كانـت قـانون الأسرة ، وكلمة شيخ القبيلة كانت قانون القبيلة ، وأن القانون ظل يتطور مـع الجماعـة حـتى تكونت الدولة "[3].

أما ظروف نشأة الشريعة الإسلامية ، هي ظروف أخرى غير ظروف الجماعة الطبيعية ، إذ أ ا لم تنشأ قواعد وأحكام قليلة وبسيطة ثم كثرت وتطورت ، وإلى مبادئ ونظريـات أوليـة ثم تجمعت و ذبت ، ولم تنشأ مع الجماعة الإسلامية الأولى ثم تطورت بتطورها ونمـت بنموهـا . بل"نزلت من عند الله شريعة كاملة شاملة وجامعة مانعة ، لا ترى فيها عوجا ، ولا تشاهد فيهـا نقصا ... أنزلها الله تعالى في فترة قصيرة لا تتجاوز المدة اللازمة ل ولها.. بدأت ببعثـة الرسـول ، وانتهت بوفاته [واكتملت]..يوم قال تعالى : " ٱلۡيومَ أَكۡمَلۡتُ لَكُم دِينكُم وأتممت علَيكُم ِنعمِتي ورضيت لَكُم ٱلۡإِسلَم دِيناۚ[4] "[5].

---

[1] - عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي الإسلام مقارنا بالقانون الوضعي ، ج 1 ، مؤسسة الرسالة ، ط 5. بيروت – لبنان 1404 ه / 1984 م ص 14 .

[2] - (ن . م) ص 14 .

[3] -(ن . م) ص 14 .

[4] - سورة المائدة ، الآية 04 .

[5] - عبد القادر عودة (ن . م . س) ص 15 .

وما يخصها ويميزها عن القوانين الوضعية – أيضا – هو أ ا لم تأت "لجماعة دون جماعة ، أو لقوم دون قوم ، أو لدولة دون دولة ، ولم تأت ... لعصر دون عصر ...[بل] هي شريعة الـزمن كله حتى يرث الله الأرض ومن عليها"[1].

والشريعة في اللغة معناها ، النهج القويم والطريق المستقيم . إذ قال تعالى "ثُم جعلْنك علَى شرِيعةٍ من ٱلأمرِ فَٱتبِعها"[2]. أي أن الله جعل نبيه على منهج واضح من أمر الدين يـشرع بـه إلى الحق[3]. وتعريفها الاصطلاحي يعني بيان الأحكام أو إظهارها ، ووضع القواعد والـنظم ، وسـن القوانين لتنظيم حياة الناس دنيا وديناً . و"أطلق الفقهاء المسلمون [لفظ] الشريعة الإسلامية علـى الأحكام التي شرعها الله لعباده ، ليكونوا مؤمنين عاملين على ما يسعدهم في الدنيا والآخـرة "[4]، قال تعالى : "شرع لَكُم من ٱلدينِ ما وصى بِهِ نوحاً"[5].

هذه الشريعة هي القرآن الكريم ، كتاب الله الذي"لايأْتِيهِ ٱلْباطِلُ مِن بينِ يديهِ ولاَ مِن خلْفِـهِ تنزِيلٌ من حكِيمٍ حمِيدٍ"[6]، في الدرجة الأولى ، وما اشتمل عليه "من أنواع العبادات والمعـاملات من أحكام الحلال والحرام والحدود والقصاص والديات وأحكام السياسة "[7]، وهي السنة النبويـة الشريفة ، قولا وفعلا وتقريرا ، في الدرجة الثانية . وقد أوجب الله تعالى ضرورة اتباع سنة رسول الله صلى اله عليه وسلم ، إذ قال جل جلاله : "فَلاَ وربك لاَ يومِنونَ حتى يحكموك فِيما شـجر بينهم ثُم لاَ يجِدواْ فِي أنفُسِهِم حرجاً مما قَضيت ويسلمواْ تسلِيماً"[8]. إذ كما نرى ، لا إيمان لمن فارق السنة النبوية وتخلى عنها إلى هواه ، وأكثر من هذا كما تنص الآية فإن الله أمـر بوجـوب الاطمئنان إلى تحكيم السنة والتسليم ا دون ضيق أو حرج . وهي كما يـرى الـشاطبي (ت .

---

1 - (ن . م) ص 16 .

2 - سورة الجاثية ، الآية 17 .

3 - أحمد فراج حسين ، وعبد الودود محمد السريتي ، النظريات العامة في الفقه الإسلامي وتاريخه ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ط . 1 بيروت – لبنان ص 215 – 1992 م

4 - (ن . م) ص 215 .

5 - سورة الشورى ، الآية 11 .

6 - سورة فصلت الآية 41 .

7 - الشهرستاني ، اية الإقدام في علم الكلام ، مكتبة الثقافة الدينية ، ط . 1 بور سعيد مصر (دون تاريخ) ص 451 .

8 - سورة النساء الآية 64 .

790 هـ/ 1388 م)، مبينة للقرآن ودائرة حوله ، "منه وإليه ترجع في معانيها . [و] كل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضا ، ويشد بعضه بعضا "[1]. وهو ما أكد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ قال: "تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما ، كتاب الله وسنة نبيه "[2]، ومنهما يكون الاجتهاد ، ويكون القياس ، و يكون الإجماع ، في الدرجة الثالثة بعد الكتاب والسنة .

والغاية أو المقصد من الشريعة ، هي ما اتفقت عليه الأمة ، بل سائر الملل كما يرى الشاطبي ، إذ "وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس ، وهي : الدين ، النفس ، النسل ، المال ، العقل"[3]. وتتأكد أهمية هذه المقاصد "وعلمها عند الأمة كالضروري [لأنه] لم يثبت ذلك لنا بدليل معين ، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه ، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد"[4].

ومن هنا ، يتبين ويتأكد بأن الشريعة الإسلامية جمعت بين مصالح العباد الدينية والدنيوية ، وأعطت حق الله على العباد وحق العباد على الله . فتداخل الأمران بحيث يستحيل فصلهما . فكان الدين من بين الضروريات الخمس ، أول مقاصد الشريعة ثم تلته مصالح العباد : كالنفس ، والنسل، والمال ، والعقل. "والأفعال بالنسبة إلى حق الله وحق الآدمي ثلاثة "[5]، كما يرى الشاطبي .

أحدهما : "ما هو حق الله خالصا كالعبادات ، وأصله التعبد.. فعلى العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا ، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق.. فإذا طابق

[1] - الشاطبي أبو إسحاق ، الموافقات في أصول الشريعة ، ج 2 ، مطبعة المكتبة التجارية لصاحبها مصطفى محمد ن ط ، 1 ، مصر (دون تاريخ) ص 58 .

[2] - أورده مالك بن أنس في الموطأ ، م . 2 ، ص 899 . كتاب القدر ، الباب الأول ، حديث رقم 3 (ن . م . س) .

[3] - الشاطبي أبو إسحاق الموافقات ج 1 (ن . م . س) ص 38 .

[4] - (ن . م) ج 1ص 38 .

[5] - (ن . م) ج 2 ص 38.

الفعل الأمر صح وإلا فلا "[1]. فالفعل كما نرى ، يتصف بأنه من المصالح الأخروية التي لا خيرة فيها للبشر المكلفين .

والثاني : هو ما اشتمل على الاثنين معا ، حق الله وحق العباد ، لكن الغالب فيه هو حق الله . "وحكمه راجع إلى الأول ، لأن حق العبد صار مطرحاً[2] شرعا فهو كغير المعتبر"[3].

والثالث : هو ما اشترك فيه أيضا ، الاثنان معا ، حق الله وحق العباد . لكن الغالب فيه هو حق العباد "وحق العبد ما كان راجعا إلى مصلحة في الدنيا"[4].

وعليه ، فإن كل حكم شرعي فيه "حق للعباد إما عاجلا وإما آجلا ، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد "[5]، لذا جاء في الحديث "حق العباد على الله إذا عبدوه ولم يشركوا به شيئا ألا يعذبهم"[6].

ولما كانت الشريعة الإسلامية متعلقة بحقوق العباد كانت موجهة لجميع الناس دون تمييز أو استثناء ، وكل المؤمنين سواسية أمام القانون وأمام أحكام الله ، وهي في متناول الجميع ، ولغتها لغة جماهيرية كما يرى البعض ، يفهمها العام والخاص ، هي لغة القرآن والسنة ، وكما جاء في نص ابن القيم الجوزية (ت . 751 هـ / 1350 م)، إن الله عز وجل أنزل "الكتاب شفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ، ولذلك كانت معانيه أشرف المعاني وألفاظه أفصح الألفاظ وأبينها ، وأعظمها مطابقة لمعانيها المرادة منها ، كما وصفه الله تعالى بقوله : "ولاَ ياتونك بِمثَلٍ إلا جِئْنك بِالْحق وأحسن تفْسِيراً"[7]. فالحق هو ؛ المعنى والمدلول الذي تضمنه الكتاب ،

---

[1] - (ن . م) ج 2 ص 38

[2] - طرحه : رماه وقذفه أو أبعده ، ومطرحا : مبعدا .

[3] - الشاطبي ، الموافقات (ن . م . س) ج 2 ، ص 319 .

[4] - (ن . م) ج 2 ، ص 317 .

[5] - (ن . م) ج 2 ، ص 317 .

[6] - صحيح البخاري ، (ن . م . س) ،ج 5 / ص 2224 .

[7] - سورة الفرقان ، الآية 33 .

والتفسير الأحسن هو : الألفاظ الدالة على ذلك الحق ، فهو تفسيره وبيانه ، والتفسير أصله من البيان والظهور "[1].

والمقصد العام من بيان معاني القرآن ووضوحها ، وعدم التباس معانيها لدى الجميع ، هو فهم سنن الله وشرائعه حتى يتضح لكل فرد من أفراد الأمة ماله وما عليه من حقوق وواجبات وتزول بموجبه الأعذار وترفع الشبهات ، وتتأكد صحة المقولة التي تنص على أن "القانون لا يحمي المغفلين". فالحاصل – إذن – أن الواجب في هذا المقام هو "إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم"[2]. وهو مظهر من مظاهر الحكم الجماعي كما أشرت ، ومبدأ من مبادئ العدل و المساواة في الشريعة الإسلامية ، وهو مطلب أساسي طالب به قائد الأمة الإسلامية ورسولها في الدنيا وشفيعها في الآخرة . إذ روي عنه ، صلى الله عليه وسلم ، عند لقاء جبريل ذات مرة سأله قائلا : "يا جبريل إني بعثت إلى أمة الأميين ، منهم العجوز والشيخ والكبير، والغلام والجارية والرجل الذي لا يقرأ كتابا قط . قال : يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف"[3].

وتعليقا على هذا الحديث العظيم الذي لا يترك مجالا للشك على مدى مساهمة جماهير الأمة الإسلامية مساهمة جماعية في التشريع وفهم القوانين وتنظيم نفسها بنفسها تنظيما اجتماعيا وسياسيا شاملا ، لأ ا أمة جديرة بذلك ، وعلى علم بالقوانين التي تحكمها ، وهو ما نراه موضوعا من الموضوعات التي يثيرها واحد من كبار فلاسفة هذا العصر ، ويطالب به ليكون أساسا وشرطا ضروريا في نظام الحكم العادل الذي يكون رعاياه على علم بالقوانين التي تحكمها ، على الأقل ، وهو الفيلسوف الألماني هيجل(1770 ـ 18831 م)، إذ يضرب لذلك مثالا بما كان يفعله دنيس(Denys) (430 –367 طاغية سِراقوصة (Syracuse)، حيث"كان يقوم بتعليق القوانين في أماكن مرتفعة للغاية ، بحيث يصعب على المواطنين قراء ا . ويرى هيجل أن مثل هذا ظلم فادح ، مثله مثل دفن القوانين في سجلات الدولة أو [في] مجلدات علمية لا يستطيع الإنسان العادي أن

[1] - ابن قيم الجوزية (الدمشقي) ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، اختصره ، الشيخ محمد بن الموصلي ، دار الكتاب العلمية ط . 1 بيروت – لبنان دون تاريخ ص 40 .

[2] - الشاطبي ، الموافقات ج 2 ، ص 87 .

[3] - الترمذي في سننه ، (ن . م . س) ، ج 5 / ص194 .

يصل إليها . أو صياغتها في لغة ميتة بحيث يصعب على الناس أيضا معرفة القـوانين المطبقـة في بلادهم"[1].

إن هذا الذي يراه هيجل في هذا العصر ويطالب به كعنصر أساسي في الأنظمة الـسياسية التي تتجه في حكمها نحو العدل ، هو نفسه الذي عاشته الأمة الإسلامية في عهـد الدولـة الـتي أسسها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وسار على منوالها الخلفاء الراشدون ، وهو الذي عالجه الشاطبي وغيره من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة المسلمين بعمق ، قبل أن يتطرق إليه الغربيون في هذا العصر ، بعد أن اتضح لهم بأنه أساس هام من أسس إصلاح النظم السياسية وإصلاح حـال الدولة والحكم .

كما أن بيان القرآن والسنة ووضوحهما كأصل من أصول التشريع الإسـلامي الـذي لا ينبغي أن يخفى على أحد ، له أبعاد ومرامي أخرى منها :

أ / إعجاز القرآن ، حتى لا يتمكنوا من الإتيان بمثله وهو ما وقع بالفعـل ، فقـد أعجـز وتحدى فصحاء العرب على أن يأتوا مثله ، أو يحرفوه ، إذ قال تعالى : "قُل لئِنِ اجتمعتِ الإِنـس والْجِنِ على أن يأتواْ بِمِثْلِ هذَا الْقُرءَانِ لاَ يأتونَ بِمِثْلِهِ ولَو كَانَ بعضهم لِبعضٍ ظَهِـيراً"[2]. وقـد تطرقنا له في فصل سابق أين عالجنا حدث نزول القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا نعيده هـنا.

ب/ وهو ما تعلق بمسألة ، ثبات ودوام أحكام الشريعة الإسلامية أو القول بتغيرها وتبـدلها بمرور الزمن وتغيير الأحوال ، وهو الغرض المقصود هنا . وحقيقة الأمر ، هي أن هذه المسألة من المسائل التي عالجها علماء الشريعة بعمق ، تحت اسم "نسخ القرآن" فمنهم من قـال بالنـسخ ، ومنهم من أوله تأويلات أخرى ، ومنهم من أنكر النسخ أو حاول التوسط . جاء في القرآن الكريم "ما ننسخ مِن ءايةٍ أو ننسِها نأتِ بِخيرٍ مِنها أو مِثْلِها أَلَم تعلَم أن اللَّه على كُلِ شـيءٍ قَـدِير"[3]. وسبب نزول هذه الآية ، كما روي : "أن اليهود قالوا : ألا تعجبون لأمر محمد ؟ يأمر أصـحابه

---

[1] - إمام عبد الفتاح إمام ، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ط ، 1 ، الفجالة مصر 1413 ه / 1993 م . ص 159 .

[2] - سورة الإسراء ، الآية 88 .

[3] - سورة البقرة ، الآية 105 .

بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ، ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا ، فما هذا القرآن إلا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه ، يناقض بعضه بعضا"[1]. ف لت الآية .

والنسخ ولو وقع بإجماع المسلمين ، إلا أن تفسيرا م وتأويلا م اختلفت في أمره ، فهـو واقع لأنه منصوص عليه في القرآن ، كما هو في الآية المذكورة ، وحدث بالفعل ، تبديل وتغـيير كتغيير القبلة ، ولكن يرى البعض أن هذا مقتصر على عهد الرسول ، ولا يجوز حدوثه بعده . "إذ كان من رحمة الله تبارك وتعالى بعباده أن سن لهم "سنة التدرج" في الأحكام لتبقى النفوس على أتم الاستعداد لتقبل تلك التكاليف الشرعية ، فلا تشعر بملل أو ضجر ، ولا تحس بمشقة أو شـدة ... ولتضل الشريعة الغراء – كما أرادها الله – شريعة سمحة ، سهلة لا عسر فيها ولا تعقيـد ، و لا شطط فيها ولا إرهاق "[2]. نزل في شأن الخمر أول مرة ، على سبيل المثال ، قوله تعالى : "يأيهـا ٱلذِين ءَامنواْ لاَ تقْربواْ ٱلصلَوةَ وأنتم سكَرى حتى تعلَموا ما تقُولُونَ.."[3]، ثم حرم الله الخمر تحريمـا مطلقا في سورة المائدة ، إذ قال جل جلاله : "يأيها ٱلذِين ءَامنواْ إِنما ٱلْخمر وٱلْميسِر وٱلأنـصاب والأزلَم رِجس من عملِ ٱلشيطَانِ فَٱجتِنبوه لَعلكُم تفْلِحونَ"[4].

كما يرى البعض الآخر أن المقصود بالنسخ ، هو نسخ شرائع الأنبياء الـسابقين . ومـن أدلتهم على ذلك ما أورده الشاطبي عن أبي عمر الداني في طبقات القراء عن أبي الحسن بن المنتاب ، قال "كنت يوما عند القاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق فقيل له : لما جاز التبديل على أهل التوراة ، ولم يجز على أهل القرآن ؟ فقال القاضي : قال الله عز وجل في أهـل التـوراة : "بِمـا ٱستحفَظُواْ مِن كِتابِ ٱللهِ"[5]. فوكل الحفظ إليهم ، فجاز التبديل عليهم . وقال في القرآن : "إنـا

---

[1] - محمد علي الصابوني ، روائع البيان ، تفسير آيات الأحكام ج 1 ص 94 (ن . م . س) ، نقلا عن تفسير الكشاف ج 1 ص 131 ،وروح المعاني . ج 1 ، ص 352 .

[2] - (ن . م) ج 1 ص 109 .

[3] - سورة النساء ، الآية 43 .

[4] - سورة المائدة ، الآية 92 .

[5] - سورة المائدة ، الآية 46 .

نحن نزلْنا ٱلذكْر وإِنا لَه لَحفِظُونَ"[1]، فلم يجز التبديل عليهم . قال علي، فمضيت إلى أبي عبد الله العاملي فذكرت له الحكاية ، فقال : ما سمعت كلاما أحسن من هذا "[2].

ومعنى هذا أن الشريعة الإسلامية هي الشريعة الصالحة لكل زمان ومكان ، وأ ا لا تتغير ولا تتبدل ، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل إلى كافة الناس ، وأنه آخر نبي ورسول ، وشريعته آخر شريعة ، وهي "معصومة كما أن صاحبها ، صلى الله عليه وسلم معصوم ، وكمـا كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة"[3]. ولهذا ـ كما يرى ابن حزم (994 هـ / 1123 م)"إن في الشرائع شريعة واحدة صحيحة عند الله عز وجل ، وأن سائر الشرائع كلها باطل ، فـإذ ذلك كذلك ، فرض على كل ذي حس طلب تلك الشريعة ، واطراح كل شريعة دون ذلك ... إذ ا يكون صلاح النفس في الأبد وبجهلها يكون هلاك النفس في الأبد"[4].

وقد دلت آيات كثيرة في القرآن الكريم ودلت السنة النبوية ، على أن الـدين الإسـلامي موافق للفطرة الإنسانية وللطبيعة الكونية بصفة عامة وسننه سننها ، وشرائعه الثابتة التي لا تتبـدل ولا تتغير مادامت هذه الفطرة باقية على حالها ، و مادام هذا الكون لا يزال محافظا على نظامـه وبقائه "إلى الوقت الذي سبق في علمه تعالى يبقيه إليه كما هو"[5]. قال تعالى: "فَأَقِم وجهك لِلدين حنِيفاً فِطْرةَ ٱللهِ ٱلتي فَطَر ٱلناس علَيها لاَ تبدِيلَ لِخلْقِ ٱللهِ ذَلِك ٱلدين ٱلْقَيم ولَكِن أَكْثَـر ٱلنـاسِ لاَ يعلَمونَ"[6].

ولكن الأمر الذي لا ينبغي غض النظر عنه ، حينما يتقرر عدم تبدل وتغير الشريعة لموافقتها للطبيعة والفطرة الإنسانية ، هو أن عوائد الناس ليست شبيهة للغرائز الحيوانية الثابتة في مجملها بل منها ما هو ثابت ومنها ما هو قابل للتعديل والتهذيب ، نتيجة ما يكتسبه الإنسان من عادات قد تكون محمودة أو مذمومة لأن للإنسان عقلا يمتاز به عن الحيوان بالإضافة إلى ما فطر عليـه مـن

---

[1] - سورة الحجر ، الآية 09 .

[2] - الشاطبي ، الموافقات ، ج 2 ، ص 59 .

[3] - (م ، ن) ، ج 2 ، ص 58 .

[4] - ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج 1 ، دار الجيل ط 1 . بيروت – لبنان 1416 ه / 1996 م .

[5] - (ن . م) ج 1 ، ص 174.

[6] - سورة الروم ، الآية ، 29 .

غرائز ثابتة .وعليه ، "فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك "[1]، أي : يتغير بتغير العادات ، "لأن المقصود أن هذا وأمثاله سياسة شرعية بحسب المصلحة ويختلف باختلاف الأزمنة "[2]. إلا أن هـذا الاختلاف لا يمتد إلى الأصول ، وإنما يكون على مستوى الفروع فقط ، وهو ما يـراه الـشاطبي وغيره ، إذ يقول : "واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب ، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي ، [حـتى] ولـو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك ، لم يحتج في الشرع إلى المزيد"[3]. وإن اختلفـت الأحكام باختلاف العادات كما ذكرنا ، فذلك معناه ، إرجاع "كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها "[4] لا أكثر .

ومن هنا احتاج الناس إلى علم آخر يعالج هذه المستجدات من العوائد ، هو علم الفقـه والاجتهاد ، وهو فرع من فروع الشريعة الإسلامية ، وهو في الحقيقة المنفذ الذي ينفذ منه العقـل وتنفذ منه الأمة الإسلامية للمشاركة العامة في التشريع .

و موضوعه عند ابن خلدون "معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحضر والندب و الكراهة والإباحة . وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصه الشارع لمعرفتها من الأدلة ، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه "[5].

وأسباب نشأة علم الفقه أو الاجتهاد كما يرى الشهرستاني ، عديدة . منها : (أ)كثـرة الحوادث التي تحدث وتقع باستمرار في العبادات والعادات . (ب) "لم يرد في كل حادثة نـص"[6]، ولا يمكن أن نتصور ذلك . وإذا كانت النصوص متناهية ، "والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى ، علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكونوا بـصدد كـل

1 - الشاطبي ، الموافقات ، ج 2 ، ص 284 .

2 - ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، ج 1 دار الجيل ، ط 2 بيروت – لبنان 1416 ه / 1996 م ، ص 28 .

3 - الشاطبي ، الموافقات ، ج 2 ، ص 285 ، 286 (ن . م . س)

4 - (ن . م) ، ج 2 ، ص 286 .

5 - ابن خلدون ن المقدمة (ن . م . س) ص 318 .

6 - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 1 ، ص 199 . (ن . م . س) .

حادثة اجتهاد"[1]. وقد أجاز الله ورسوله والصحابة هذا العلم ، ويروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، عندما بعث معاذاً بن جبل وأبا موسى الأشعري إلى اليمن لتعليم الناس القرآن وشرائع الإسلام والقيام بوظيفة القضاء بينهم ، وقد كلف كل واحد منهما بجهة من جهات اليمن – قال لمعاذ : "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال أقضي بكتاب الله ، قال فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله ؟ قال اجتهد رأيي ولا آلو . قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره ، وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله "[2]. فنستنتج "أن أصول الاجتهاد وأركانه أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس"[3]. وكما هو معلوم ، فإن الاجتهاد في الإسلام ليس حكرا على أحد ولا على طائفة دون الأخرى ، "كطوائف النسب أو المزايا الموروثة"[4]، كما هو الأمر في حكم الفرد أو الحكم الملكي الوراثي ، بل الاجتهاد في إثراء القوانين وإيجاد الحلول للمسائل التي تحدث باستمرار في التمع ، مفتوح على كل أفراد الأمة ، ممن كان حظه العلم ، و"طائفة العلماء والفقهاء ليست من الطوائف المقفلة ، لأن العلم والفقه صفتان يكسبهما كل من تعلم وتفقه"[5]. كما أن الناس سواسية أمام القانون ولا أحد في إمكانه أن يتطاول على أحكام الشرع التي تعلو الجميع ، بما فيه النبي وأصحابه ، وهو ما حدث بالفعل، إذ طلب النبي عليه الصلاة والسلام ذات يوم أمام الملأ أن يقتص منه من كان له عليه حق الاقتصاص . فقال : "أيها الناس من كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري ، فليستفد مني ، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي فليستفد مني ، ومن أخذت له

---

[1] - (ن . م) ، ج 1 ، ص 199 ..

[2] - أ ورده ، علي عبد الرازق في كتابه الإسلام و أصول الحكم (ن . م . س) ص 55 . نقلا عن كتاب إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم أصول ، للشوكاني .

[3] - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 1 ص 199 (ن . م . س)

[4] - عباس محمود العقاد ، الديمقراطية في الإسلام ، منشورات المكتبة العصرية ، ط . 1 صيدا بيروت (دون تاريخ) ص 77 .

[5] - (ن . م) ص 77 .

مالا فهذا مالي فليأخذ منه ولا يخش الشحناء فهي ليست من شأني"[1]. وأهم مظهر دال على فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين ، الأصل الثالث من أصـول الفقـه وهـو الإجماع ، إذ يدل دلالة قاطعة على سيادة إرادة الأمة الإسلامية التي لا تجتمع على ضلالة [2] كما وصفها النبي ، وغلق المنافذ بإحكام في وجه أي شكل من أشـكال الاسـتبداد بالرأي أو التحايل على اغتصاب السلطة الجماعية التي خولها الله للأمة .

إلا أن الإجماع ذاته ، كأصل من أصول الاجتهاد ، يثير بعض الشكوك لـدى خصوم الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي . منها : أن الإجماع يفتقر لليقين وأنه لا يخلو من الظن ، أو كما يزعم محمد أركون في تساؤلاته ، أن هذا الإجماع "إجماع من ؟ هل هو إجماع الأمة كلها ؟ أم إجماع الفقهاء فحسب ؟ وفقهاء أي زمن وأية مدينـة ؟"[3]. وأنه في نظر البعض ذريعة للتسلط على العقل وحرية الفكر ، إذ أنه يفرض على المتهدين الرجوع إلى ما اجتمعت عليه الأمة والسلف الصالح لتبرير اجتـهادا م ، حـتى ولـو اختلفت الحوادث والعادات التي يعالجها هذا الاجتهاد عما كانت عليه في الماضي نتيجة تطور المتمع وتطور أوضاعه . أو كما يرى البعض أن الإجماع كأصـل مـن أصـول الاجتهاد أزال مظاهر الاستبداد بالرأي الفردي غير أنه عوضه باستبداد جماعي . أو جعل الاستبداد بالرأي الفردي يستمد قوته وشريعته من الإجماع نفسه عند الجامـدين مـن الفقهاء الذين باعوا ضمائرهم للسلاطين والأمراء واتباعهم ، وهؤلاء هم الذين "أفسدوا العلماء وأبطلوا عليهم زعامتهم للأمة إلا فيما يؤيد ظلمهم واستبدادهم كما ذكرنـا"[4]. وهو قريب مما يذهب إليه محمد أركون ، إذ يرى ؛ أن الفقهاء "يغذون الوهم بامتلاكهم

---

[1] - **أورده الهيثمي،مجمع الزوائد ، (ن . م . س) ،ج 9 / ص 26 .**

[2] - **(معنى الحديث) من سنن الترميذي ، (ن . م . س) ، ج 4 / ص 466 .**

[3] - **محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ن . م . س) ص 297 .**

[4] - **رشيد رضا ، الخلافة . (ن . م . س) ص 105 .**

سيادة ذات قانون إلهي ، في الوقت الذي توظف فيه دولـة الخلافـة أو الـسلطنة أو الإمارات المختلفة هذا الوهم من أجل أن تمارس سلطة استبدادية مطلقة "[1].

وللتعليق والرد على هذه الشكوك ، يمكن القول ، بأننا قد أجبنا علـى بعـضها خلال هذا البحث ، مثل ما تعلق بمدى صلاحية الشريعة ومسايرا للأحداث في كـل زمان ومكان . أما البعض الآخر فهو مما نتفق فيه مع النقاد كأدلجة الفقـه والإجمـاع لخدمة مصالح السلطة رغم استبدادها وجورها ، إلا أنه ليس مبررا لأبطال أصل الإجماع وتجميد العمل به وهو ليس ضعفا في الشريعة أو انحرافها بقدر ما هو راجـع إلى ذاتيـة بعض الفقهاء وانحرافهم عن الموضوعية لضعف الشخصية والروح العلمية لديهم ، وهـو الأمر الذي لا يخلو منه البشر . كما أن هذه الشكوك ليست مبررا لا ام الإجماع كأصل من أصول الاجتهاد والتشريع الإسلامي بالظن وعدم اليقين ، وهـو مـا دافـع عنـه الشهرستاني بقوة ، إذ يرى أن إجماع الأمة معصوم من الخطأ إسنادا لحديث رسـول الله صلى الله عليه وسلم ، "لا تجتمع أمتي على ضلالة"[2]. و الإجماع في نظره ، ليس مجـرد اتفاق في الرأي ، قد يخرج عن جادة الصواب ، وكما يقول : فإننا نعلـم قطعـا "إن الصدر الأول لا يجتمعون على أمر إلا عن تثبت وتوقيف"[3]. أي؛ أن إجمـاعهم علـى حادثة ما ، أو على حكم من الأحكام ، إجماع اجتهادي رد في كنهـه إلى نـصوص القرآن والسنة . ولهذا كان "الإجماع حجة ، ومخالفة الإجماع بدعة "[4]، في نظر الشارع .

وما يثبت أهمية التشريع الإسلامي ، واحتلاله المكانة اللائقة به ، على المستويين : النظري والتطبيقي ، التفات أنظار الغربيين إليه في هذا العصر ، إذ خصصت له عـدة

[1] - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ن . م . س) ص 171 .
[2] - سنن الترميذي ، (ن . م . س) ، ج 4 / ص 466 .
[3] - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 1 (ن . م . س) ص 199 .
[4] - (ن . م) ج 1 ص 199 .

مؤتمرات دولية خلال القرن العشرين ، نذكر منها على سبيل المثال : المـؤتمر الـدولي للقانون المقارن المنعقد في مدينة (لاهاي) سنة 1931 ، وخلال دورته الثانيـة سـنة 1933 ، ومؤتمر المحامين المنعقد (بلاهاي) سنة 1948 .كما خصص فـرع الحقـوق الشرقية للمجتمع الدولي للحقوق المقارنة مؤتمرا في كلية الحقوق بجامعة بـاريس سـنة 1951 ، تحت شعار أسبوع الفقه الإسلامي[1]، صفوة ما انتهى إليه المؤتمرون في هـذه المؤتمرات هو :

1/ إن الشريعة الإسلامية تعتبر مصدرا من مصادر التشريع العام وأ ـا صـالحة للتطور ومستقلة عن غيرها من الشرائع الوضعية .

2/ إن مبادئ الفقه الإسلامي قيمة حقوقية تشريعية لاشك فيها .

3/ إن اختلاف المذاهب الفقهية في هذه ا لموعة الحقوقية العظمى ينطوي علـى ثروة من المفاهيم والمعلومات والأصول الحقوقية هي مناط إعجاب ، و ا يستطيع الفقه الإسلامي أن يستجيب لجميع مطالب الحياة الحديثة والتوفيق بين حاجا ا[2].

دستور المدينة المنورة : أورد ابن هشام عن ابن إسحاق أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم كتب "كتابا بين المهاجرين والأنصار ، وادع فيه يهـود وعاهـدهم ، وأقرهم على دينهم وأموالهم ، وشرط لهم و اشترط عليهم"[3]، يوصف بالنص الخطير"[4]، الذي أراد به رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع شمل أهل المدينة في وحدة واحـدة ، ونصوصه "من أهم النصوص في تاريخ النظريات السياسية الإسلامية ، ففي هذه الوثيقة تبلورت مبادئ في الحكم والتنظيم والتشريع [تسلط] الضوء على النظم الإسلامية وعلى

---

[1] - أحمد فراج حسين ، وعبد الودود محمد السريتي ، النظريات العامة في الفقه الإسلامي وتاريخه ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر . ط . 1 بيروت – لبنان 1992 . ص 225 ، 226 .

[2] - (ن . م) ص 225 ، 226 .

[3] - أبن هشام ، (ن . م . س) ج 2 ، ص 147 .

[4] - حسن أحمد محمود ، الدولة الإسلامية الأولى ، عهد البعثة النبوية (ن . م . س) ص 64 .

العقلية السياسية في الإسلام"[1]. وهو ما رفع شأنها عند الغربيين المعاصرين إلى مستوى الدساتير السياسية يقول تور أندري (Tor Andrae) : "ففي هذه الوثيقة الهامة التي أوردها ابن إسحاق في سيرته ، نجد المبادئ التي أمر بها الرسول ، وهي عبارة عن دستور ، من المحتمل أن يعود تاريخ كتابتها إلى السنة الثانية بعد الهجرة"[2]. ويقول و . م . وات (W .M. Watt.) : "أننا نجد في المصدر الأساسي القديم - خارج القرآن الكريم - والذين تعرضوا للسيرة النبوية وثيقة (هامة) يمكن تسميتها بدستور المدينة تسهيلا للأمر"[3].

ويعد دستور المدينة - في حقيقة الأمر - النموذج الأمثل في التشريع الإسلامي، الذي بادر به الرسول عليه الصلاة والسلام ، لتنظيم الحياة الاجتماعية بالمدينة المنورة بعد استقراره بها مع المسلمين وغيرهم . إذ يدل دستور المدينة دلالة قاطعة على مدى أهمية القوانين التشريعية والنظم الاجتماعية والسياسية في حياة المسلمين . وأنه دعوة صريحة إلى الاجتهاد وسن القوانين والشرائع ووضع الأحكام التي لا تخرج ، على أي حال ، عن الأصول .كما أنه يدل على أن "لكل مقام مقال"، كما يقال . أي : أن أوضاع الناس أو المجتمعات هي التي تقتضي ايجاد قوانين وتشريعات مناسبة لها تنظم حياتها كما هي في الواقع ، لا كما يجب أن يكون ، مثل ما هي عليه بعض التشريعات الطوباوية الحالمة ، كما هي الحال في جمهورية أفلاطون المثلى ، أو في مدينة الفارابي الفاضلة ، أو في غيرهما ، إذ وجد النبي عليه الصلاة والسلام نفسه بعد نزوله واستقراره بالمدينة ، كما أسلفنا ، أمام مجتمع حديث النشأة ، خليط الأنساب والأعراق متعدد الأديان والمعتقدات ، اجتمع فيه الأنصار (من أوس وخزرج وغيرهما) مع المهاجرين ، على اختلاف قبائلهم ومشاربهم ، بالإضافة إلى اليهود وما تميزوا به في يثرب والأقلية

---

[1] - (م . ن)ص 64 .

- [2] Tor Andrae, Ibid. , P136.
- [3] W .M. Watt. Ibid. P 03.

الوثنية التي كان أفرادها لا يزالون على حال الجاهلية . كما اعترض سبيله ، عليه الصلاة والسلام ، وجود مشاكل جد معقدة تقتضي الحلول السريعة ، على مختلف الأصعدة ، كالمشاكل الأمنية والمشاكل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية عامة . فكان دستور المدينة الذي هو جزء لا يتجزأ عن الشريعة الإسلامية في تجربتها الأولى .

وما نستخلصه من أحكام الغربيين على هذه الوثيقة ، وما لاحظوه عليها هو :

1/ أن وثيقة المدينة مخطط عام لدستور تيوقراطي ، جعل من الإسلام ، شيئا فشيئا، امبراطورية كبيرة ودينا عالميا[1].

2/ بموجب هذا الدستور الجديد للأمة المؤمنة ألغيت نهائيا الدساتير القديمة لمختلف القبائل[2].

3/ أصبح بموجب هذا الدستور،كل من خولت له نفسه اختراق القوانين العامة ومبادئي الدين لا يجد الحماية حتى من أقرب المقربين إليه[3].

4/ وكما يرى بعضهم . أننا نجد ولأول مرة في هذه الوثيقة من صفات الرسول ، ما يدل على وثوقه الكبير بنفسه ، كما تدل هذه الصفات على أنه يؤمن من خلال مواقفه الحازمة بأن أحكامه معبرة عن أحكام الله وإرادته[4].

5/ اتضح مدى هيمنة محمد على قلوب سكان وقبائل شبه الجزيرة العربية وإرشادهم إلى عبادة الله وحده ، وتكوين هوية أخوية موحدة أيضا[5].

إذ أن الحياة الجماعية المنظمة بالنسبة للمسلمين هي الشكل المحتمل الوحيد[6]. إلا أن ملاحظاتهم وأحكامهم على هذه الوثيقة ، التي سميت بالدستور ، لا تخلو من الشكوك ، ومن أهمها

- [1]Tor Andrae. Ibid. p 136 ,137 .
- [2]ibid. P137 .
- [3]- Ibid. P 137.
- [4]Ibid. P 136.
- [5] Marcel A. Boisand, Ibid. , P141 .
- [6]Marcel A . Boisand, Ibid , .p 139

ما انصب على جانب إهمال ذكر تاريخ وضعها . إذ لم يذكر ابن إسحاق أو ابن هشام ذاـك ، لعل أ ا كتبت في أزمان متفاوتة . وكما يقول و . م . وات (W. M. Watt) "من الممكن أن بعـض المواد التي كانت قد انتهت صلاحيتها حذفت أو عدلت وعوضت بأخرى مكا ا"[1]. ومما يزيد في الطين بلة عندهم ، عدم تعرض الوثيقة لذكر القبائل الأساسية الثلاثة لليهود ، وهم : بنو قينقاع ، وبنو النظير ، وبنو قريضة ، ربما "كانوا قد أبعدوا أو أعدموا ، فلا إشارة في الوثيقـة تـشير إلى القبيلتين الأخيرتين ، على الأقل ، لكننا نجد ذكر بعض الجماعات اليهودية الصغيرة الـتي بقيـت بالمدينة بعد سنة 672 م"[2]، ومعنى هذا أن الوثيقة متأخرة في كتابتها إلى ما بعد إخراج اليهـود من المدينة المنورة ، (القبائل الكبيرة على الأقل)[3]. ومنهم من ينتهي بتحليله النقدي إلى "أن الوثيقة ليست واحدة ، بل حصل دمج بين وثيقتين مختلفتين على الأقل . ذلك ما يظهر من خلال تكرار أو شبه تكرار لكثير من مواد الوثيقة "[4].

وكما نلاحظ ، فإن هذه الدراسات النقدية التي حاولت التركيز على بعض التغيرات تعني الحكم بانتحال الوثيقة ، وقد اشتهرت هذه المظاهر "خلال العصر العباسي ، وامتدت إلى التـراث الإسلامي كله ، نثرا وشعرا وفقها وتاريخاً"[5]. لكن مقابل هؤلاء نجد من يعارض من الغربيين هذا الإدعاء ويقول بأصالة الوثيقة "وينفي عنها مة الانتحال"[6]، المستشرق الألماني الشهير "ولهاوزن"، الذي يرتكز في دفاعه المستميت عن أصالة الوثيقة ، على حجج أوردها الدكتور حـسن أحمـد محمود ، وهي: "أنه لو صح ما قيل من انتحال هذا النص ووضعه ، لاستبعدت منه فقرات وفقرات خصوصا تلك البنود التي تبيح لليهود وضعا خاصا في الحياة الإسلامية ، والبنود الأخرى التي تظهر المؤمنين متعاونين مع المشركين في أمة واحدة ، ثم النصوص الأخرى التي تحارب قريشا اقتـصاديا واجتماعيا ، وأنه كان أخلق بالمنتحلين لو صح انتحالهم أن يخلعوا على حكومة النبي صلى الله عليه

- [1]W. M. Watt .Ibid. P 3.

[2]-Ibid. P .3.

[3]-Ibid. p .3.

- [4]Ibid. P .3.

[5] - حسن أحمد محمود (ن . م . س) ص 64 .

[6]- (ن . م) ص 64 .

وسلم وسلطاته (البسيطة) طابعا أعمق ، أو سلطات أقوى"[1]. كما أن المقارنة ، بين هذه الوثيقـة ووثيقة الحديبية تثبت أن اللغة التي كتبت ا أبعد ما تكون عن أسلوب العصر الأموي أو العباسي ، وأ ا أقرب في أسلو ا إلى الأسلوب الذي كتبت به وثيقة الحديبية[2].

وعليه ، مهما كان الأمر ، فإن هذه الشكوك لم تؤثر على مصداقية الموضوع مـادام أ ـا ركزت على الجوانب الشكلية للوثيقة دون المساس بمضمو ا ، وتبقى الوثيقة كدستور أو ميثـاق سياسي وعقائدي فريد في نوعه ، وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم كركن أساسي من الأركان التي يقوم عليها الحكم وتقوم عليها الدولة الإسلامية التي تتسع فيها الحياة للمسلمين والمؤمنين (من أهل الكتاب) وحتى الوثنيين ، مهما اختلفت أجناسهم و عصبيا م ، و مهما كانوا مـسلمين أو غير مسلمين ، شرطهم جميعا أن يلتزموا ببنود الوثيقة التي لا تخرج في جوهرها عن أحكام الشرع الإسلامي . ومن أهم ما جاء في بنودها :

1/ أن المسلمين (مهاجرين وأنصاراً وغيرهم) ومن والاهم ، والمؤمنين (أهـل الكتـاب ، اليهود والنصارى) ومن والاهم ، وحتى الوثنيين المتواجدين بيثرب ، يؤلفون أمة واحدة . ومعنـاه إعطاء حرية الاعتقاد والديانة مقابل التزامهم بما جاء في الوثيقة من شروط .

2/ أن القانون الشرعي يعلو الجميع ، وأن الولاء لله وحده ولرسوله وللمـؤمنين ، ولـيس لأحد من الأفراد أو القبائل والعشائر .

3/ التزام أفراد الأمة وأعضائها بفعل الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتجنب فعـل الشر أو ارتكاب الجرائم ، و الالتزام بعدم حماية ا رمين والأشرار مهما كانوا من المقربين.

4/ الدعوة إلى التضامن والتعاون على مختلف الأصعدة سواء تعلق الأمر بالدفاع عن المدينة (الجهاد) أو بنصرة المظلوم وإطعام الجائع ، وإزالة الديون عن أصحا ا .

5/ حرصا على تماسك أعضاء الأمة والحفاظ على العقد أو العهد المبرم في هذه الوثيقة دون اختراقها والخروج عنها . إن حدث خلاف أو شجار بين المتعاقدين يخشى فساده ، فمرده إلى الله ولرسوله .

---

[1] - (ن . م) ص 64 . 65 .

[2] - (ن . م) ص 65 .

ودون التطرق إلى الأحداث التي أحدثها اليهود في اختراقهم للوثيقة ، وهـو مـا أدى إلى توقيف العمل ا مع اليهود ، و إعلان الحرب والجهاد ضدهم و إخراجهم من المدينـة ، أفـضّل عرض الوثيقة ، وهي أحسن معبر عن محتواها ، كما جاءت في سيرة ابـن هـشام[1]، وبـالترقيم والتفصيل الوارد في نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام. للدكتور محمد جلال شرف[2] .

وثيقة دستور المدينة المنورة :

باسم الله الرحمن الرحيم

1 - هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش و (أهل) يثرب
ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .

2 - إ م أمة واحدة من دون الناس .

3 - المهاجرين من قريش على ربعتهم[3]، يتعاقلون[4]بينهم ، وهم يفدون عانيهم[5]بـالمعروف والقسط بين المؤمنين .

4 - وبنو عوف على ربعتهم ، يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفـة تفـدي عانيهـا بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

5 - وبنو الحارث (من الخزرج) على ربعتهم ، يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكـل طائفـة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

6 - وبنو ساعد على ربعتهم ، يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفـة تفـدي عانيهـا بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

7 - وبنو جشم على ربعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفـة تفـدي عانيهـا بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

---

[1] - ابن هشام (ن . م . س) ج 2 ،ص 147 ، 148 ، 149 ، 150 .

[2] -محمد جلال شريف ، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام (ن . م . س) ص 18 ، 19 ، 20 ، 21 ، 22 .

[3] – أمرهم الذي كانوا عليه .

[4] – يأخذون ديات القتلى ويعطو ا . وأصله من العقل وهو ربط إبل الدية لدفعها لأهل القتيل .

[5] – أسيرهم .

8 - وبنو النجار على ربعتهم ، يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفـة تفـدي عانيهـا بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

9 - وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم ، يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفـة تفـدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

10 - وبنو النبيت على ربعتهم ، يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفـدي عانيهـا بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

11 - وبنو الأوس على ربعتهم ، يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدي عانيهـا بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

12 - و أن المؤمنين لا يتركون مفرحا[1] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل .

13 - وأن لا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه .

14 - وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغي منهم أو ابتغى دسيعة[2] ظلـم ، أو إثمـا أو عدوانا فسادا بين المؤمنين ، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم .

15 - ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ، ولا ينصر كافرا على مؤمن .

16 - وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم ، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس .

17 - وأن من تبعنا من يهود ، فإن له النصر والأسوة ، غير مظلومين ولا متناصر عليهم .

18 - وأن سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله ، إلا على سواء وعدل بينهم .

19 - وأن كل غازية غزت معنا يعقب[3] بعضها بعضا .

20 - وأن المؤمنين لا يبئ[4] بعضهم على بعض ، بما نال دماءهم في سبيل الله .

21 - وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه .

22 - وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ، ولا يخول دونه على مؤمن .

---

[1] – هو من أثقله الدين والغرم فأزال فرحه .

[2] – الدسع : الدفع والمعنى ؛ طلب دفعا على سبيل الظلم أو ابتغى عطية على سبيل الظلم .

[3] – أي يكون الغزو بينهم نوبا يغلب بعضهم بعضا فيه .

[4] – من يأت القاتل بالقتيل إذا قتلته به .

23 - وأنه من اعتبط[1] مؤمنا قتلا عن بينة فإذا قود[2] به ، إلا أن يرضى ولي المقتول بالعقـل . وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه .

24 - وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر ، أن ينصر محـدثا أو يؤويه . وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صـرف ولا عدل .

25 - وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد .

26 - وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

27 - وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفـسهم إلا من ظلم أو أثم ، فإنه لا يوتغ[3] إلا نفسه وأهل بيته .

28 - وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف .

29 - وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف .

30 - وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف .

31 - وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف .

32 - وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف .

34 - وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف . إلا من ظلم وأثم ، فإنه لا يوتغ إلا نفـسه وأهل بيته .

35 - وأن جفنه بطن من ثعلبه كأنفسهم .

36 - وأن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف ، وأن البر دون الإثم .

37 - وأن موالي ثعلبة كأنفسهم .

38 - وأن بطانة يهود كأنفسهم .

39 - وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد .

---

[1] – قتله بلا جناية أو جريرة توجب قتله .

[2] – فاق القاتل يقاد به ويقتل

[3] - يهلك ويفسد .

40 - وأنه لا ينحجز على ثأر جرح ، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم ، وأن له على أبر هذا .

41 - وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن من بينهم النصر على من حـارب أهل هذه الصحيفة ، وأن بينهم النصح والنصيحة و البر دون الإثم .

42 - وأنه لا يأتم أمرؤ بحليفه ، وأن النصر للمظلوم .

43 - وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .

44 – وأن الجار كالنفس ، غير مضار ولا آثم .

45 – وأنه لاتجار حرمة ألا بإذن أهلها .

46 - وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.

47 - وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها .

48 - وأن بينهم النصر على من دهم يثرب .

49 - وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه . وأ م إذا دعوا إلى مثل ذلك ، فإنه لهـم علـى المؤمنين إلا من حارب في الدين .

50 - على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .

51 - وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحصن مـن أهل هذه الصحيفة . وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه . وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره .

52 - وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم وأنه من خرج آمن ومن تعد آمن بالمدينة ، إلا من ظلم وأثم . وأن الله جارٍ لمن بر واتقى ، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ".

المبحث الثـالث

نُظُم الاقتصاد الشرعي وعلاقتها بفكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين.

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

الاقتصاد كركن أساسي من أركان الدولة : إن بحث طبيعة الاقتصاد الإسلامي ، أو أي اقتصاد آخر، يقتضي تناوله من وجهتين اثنتين ، الأولى : تتعلق بالمذهب الاقتـصادي للأمـة أو المجتمع ، وهو كما يرى محمد باقر الصدر "عبارة عن الطريقة التي يفضل المجتمع اتباعها في حياتـه الاقتصادية وحل مشاكلها العملية"[1]، ولا يعد المذهب الاقتصادي أمرا اعتباطيا أو صدفة واتفاقا ، "وإنما يقوم دائما على أساس أفكار ومفاهيم معينة ذات طابع أخلاقـي أو علمـي أو أي طـابع أخر"[2]. والأساس الاقتصادي هنا ، هو العقائـد الإيمانيـة للدين الإسلامي . أما الوجهة الثانية : فتتعلق بالاقتصاد ذاته وهو : "العلم الذي تدرس فيه الظواهر الاقتصادية قصد معرفـة وتحديـد قوانينها التي تتحكم في إنتاج الثروة وتوزيعها واستهلاكها"[3]. ومعناها التركيز على النظم والقوانين الاقتصادية التي تفسر ظواهر الاقتصاد الإسلامي في إطارها الخاص ا . وهو ما يمكـن تحديـده

---

[1] - محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت – لبنان 1403هـ / 1982 م ، ص 07.

[2] - (ن . م) ص 07 .

- [3]André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, v.1, P.U.F, 1997, p261.
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

بـ"الاقتصاد الشرعي،" كونه يماثل "السياسة الشرعية "، وهو المصطلح المعبر بدقة عـن طبيعـة النظام السياسي في الإسلام الذي يجمع مصالح الدنيا بمصالح الدين ولا يفصل بينهما . والمعبر عـن تداخل وترابط السياسة بالعقيدة في الإسلام ، وهي نفس الصلة التي تربط الاقتـصاد الإسـلامي بالعقيدة الإسلامية ، لذا يمكن الاصطلاح عليه بمصطلح "الاقتصاد الشرعي" للدلالة على الجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الدين أيضا ، كما هي الحال في السياسة الشرعية بالذات ، مادام الاقتـصاد ركنا من أركا ا .

إن الاقتصاد الإسلامي ، ركن أساسي من أركان الدولة الإسلامية ، ويعد هام مـن أبعاد الحكم الجماعي في الإسلام ، إلى جانب أبعاد أخرى . وهو ما يثير عدة تساؤلات حـول طبيعة هذا الاقتصاد – كنظام من النظم الاجتماعية والسياسية التي يتألف منها ومن غيرها من النظم كيان الدولة الإسلامية – ومدى ترابطه بالعقيدة الإسلامية ، وحول ما إذا كان هـذا النظام الاقتصادي قائما على أساس حرية الملكية الفردية ؟ أم على أساس الملكية الجماعيـة ؟ وكيف ينسجم هذا أو ذاك أو غيرهما مع طبيعة الجماعية في الحكم عند المسلمين ؟ وأيها مـن الأنظمة ، جدير بتحقيق العدالة الاجتماعية المنشودة في الإسلام ؟

إن ما يمكن اعتباره قاعدة عامة ، هو أنه يستحيل بحث نظام سياسي ما ، دون معرفـة الأركان والأسس التي يقوم عليها هذا النظام السياسي ، وتقوم عليها الدولة . ومن أهـم هـذه الأركان الاقتصاد ، لذا اقترن اسمه دوما بالسياسة ، فيقال الاقتصاد السياسي ، لاستحالة الفـصل بينهما . ربما يعود ذلك لضرورة تدخل الدول أو السياسة في شؤون الاقتصاد ، أو لتأثير الاقتصاد على السياسة .

وإذا كان الإنسان مدنيا بالطبع ، كما يرى أر سطو ، لأن حاجات الإنـسان لا تتحقـق دون اجتماعه وتعاونه مع غيره من أبناء جلدته ، فإن من بين هذه الحاجات ، الحاجة إلى القـوت أو الغذاء الذي يضمن له البقاء ، والحاجة إلى النسل الذي يضمن له الاستمرار ، وغيرهما . لـذا أثنى أر سطو طاليس على هز يود[1](القرن 8 ق.م) قائل هذا البيت الشعري ، ضـمن ملحمتـه الشهيرة التي طالما أنشدها ورددها الفلاحون والعمال والحرفيون من سكان الريف اليوناني : "شيد

[1] - هز يود شاعر يوناني قديم عاش خلال القرن 8 ق م وبعد هوميروس ، انشد أشعاره للعمال والفلاحين وأصـحاب الحرف ، له ديوان " الأيام والأعمال " وله كتاب أصل الآلهة .

البيت أولا وائت بالمرأة بعد ذلك وبثور الفلاحة "[1]. فالثور هنا رمز الغذاء والكسب والاقتصاد في التمع الريفي آنذاك وإلى وقت متأخر . وهو عنصر ضروري وأساسي في الأسرة ، التي تعتبر عند أر سطو النواة الأولى للمجتمع ولقيام الدولة . فلا تتكون الدولة عنده من أفراد بل من أسر ، ولا تنشأ الأسرة دون مورد اقتصادي ، وقد يذكرنا هذا بما أورده المؤرخ اليوناني الكبير هـيرودوت(القرن 5 ق.م)[2] عن أحد ملوك مصر القدامى وهو "أمازيس"[3] الذي وضع للمصريين قانونا ينص على أنه واجب "على كل فرد من المصريين أن يبين كل سنة لحاكم الإقليم مورد عيشه ، فـإذا لم يفعل ولم يثبت أن له مورد عيش حلال عوقب بالموت"[4]وعلق هيرودوت على هذا القانون قائلا : ولقد أخذ صولون[5] الأثيني هذا القانون عن مصر ووضعه للأثينيين وهم يعملون به إلى الآن ، فهو قانون لا عيب فيه "[6].

والنبي عليه الصلاة والسلام أيضا ، أخذ هذا الركن الأساسي بعين الاعتبار فور استقراره بالمدينة المنورة ، وعمل على تجسيده في الواقع إلى جانب عنايته به على المستوى النظري ، فآخى بين الأنصار والمهاجرين اثنين اثنين مؤاخاة الإسلام ، ولم تقتصر هذه المؤاخاة على الجانب المعنوي فحسب ، بل امتدت إلى الجانب المادي الاقتصادي ، وإلى التـوارث في المـال والمكتـسبات ، فأضحى "الرجل يرث صاحبه الذي تآخى معه حتى ولو لم يكن من أقاربـه "[7]. بالإضـافة إلى التشريعات المالية التي أخذت تت ل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتسن من طرفه وهـو بالمدينة ، ككيفية تقسيم الفيء والغنائم ، وفرض الزكاة وتوزيعها ، وأخذ الجزية ، ومحاربة الربا ،

---

[1] - أرسطو ، كتاب السياسة (ن . م . س) ص 7 .

[2] - مؤرخ يوناني ولد في الجنوب الغربي من أسيا الصفري خلال الفترة ما بين (500 – 475 ق م) القرن 5 ق م . يقال أنه من رعايا ملك الفرس لكنه تعلم اليونانية وكتب ا يدعى أبو التاريخ . زار مصر وأرخ لها ، فخصص لها الكتاب الثاني تحت عنوان (يوتربي) ومعناه :ربة الشعر الغنائي ضمن كتابه في التاريخ.

[3] - أمازيس تولى الحكم بعد اغتيال الملك ايريس ، (.......) ولم يلق احتراما أول الأمر من قبل الشعب المصري لأنـه كان من عامة الشعب ، ولكنه نال إعجا م فيما بعد بما حققه لمصر وبما تميز به من دهاء .

[4] - هيرودوت ، في تاريخه عن مصر ، ا لد 2 دار المعارف بمصر ، ط .1 دون تاريخ ص 140 .

[5] - صولون ، مشرع يوناني عاش مابين (640 ـ 550 ق.م)

[6] - هيرودوت ، تاريخه ، (ن . م . س) ص 140 ، 141 .

[7] - الجابري ، نقد العقل العربي ، (ن . م . س) ص 96 .

وقطع يد السارق ، حماية للحق ، وتحرير العبيد ، إلى غير ذلك من التنظيمات والتشريعات التي تخص الجانب المالي والاقتصادي . كما جاء الحفاظ على المال وصونه ضمن الضروريات الخمس . وهي : الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل .

الأساس العقائدي للاقتصاد الإسلامي : إن الأسس التي يقوم عليها الاقتصاد الإسلامي ، هي الأسس العقائدية نفسها كما ذكرنا ، إذ رأينا في فصل سابق كيف جمعت الرسالة الإسلامية بين العقيدة والشريعة ، وكيف مزجت مصالح الدنيا بمصالح الدين . إذ قال تعالى : "ٱلْمالُ وٱلْبنونَ زِينةُ ٱلْحيوٰةِ ٱلدنيا وٱلْبقِيت ٱلصلِحت خير عِند ربك ثَواباً وخير أملاً "[1]. وقد فسر رجال الدين الوسطية في قوله تعالى : "وكَذَلِك جعلْنكُمْ أُمةً وسطاً"[2]، بالتوازن بين المادة والروح ، فلا أمتنا الإسلامية أمة مادية فقط ، ولا هي أمة روحية محضة ، بل هي وسط بينهما ، إذ لا إفراط ولا تفريط في ذلك .

فالمال في الشريعة الإسلامية ، مال الله ، فهو الذي سخر مصادر الرزق للعباد ، بل سخر لهم كل ما في العالم برمته . إذ قال تعالى : "وٱلآرض وضعها لِلآنامِ "[3]. وقال أيضا :"ٱللَّهُ ٱلذِي خلَق ٱلسموتِ وٱلآرض وأنزلَ مِن ٱلسمآءِ مآءً فَأَخرج بِهِ مِن ٱلثمرتِ رِزقاً لكُم وسخّر لَكُم ٱلْفُلْك لِتجرِي فِي ٱلْبحرِ بِأمرِهِ وسخر لَكُم ٱلانهار . وسخر لَكُمْ ٱلشمس وٱلْقَمر دآئِبين وسخر لَكُم ٱليلَ وٱلنهار"[4]. ففي إطار كثرة ما سخّره الله من خلق للإنسان ، انفرد الجاحظ (775 ـ 868 هـ/ 1374 ـ 1464 م) بتأويل قوله تعالى في هذه الآية : "ولَو أنما فِي ٱلآرضِ مِن شجرةٍ أَقْلَٰم وٱلْبحر يمده مِن بعدِهِ سبعةُ أبحرٍ ما نفِدَت كَلِمت ٱللهِ "[5]. فقال : "والكلمات في هذا الموضع ، ليس يريد القول ، والكلام المؤلف من الحروف ، وإنما يريد النعم والأعاجيب والصلاة وما أشبه ذلك"[6]. فهذه دلالة ـ إذن ـ على أن خلق نعم الله التي سخّرها للإنسان لا تحصى ولا تعد ولا تنفذ ـ ما شاء الله ـ وهو ما يتفق مع قوله تعالى أيضا : "وٱلْخيلَ وٱلْبِغالَ وٱلْحمِير لِتركَبوها

---

1 - سورة الكهف ، الآية 45 .

2 - سورة البقرة ، الآية 142 .

3 - سورة الرحمان ، الآية 08 .

4 - سورة إبراهيم ، الآيتان 34 ، 35.

5 - سورة لقمان ، الآية 26 .

6 - الجاحظ ، كتاب الحيوان ، ج 1 ، دار العلم ، بيروت – لبنان 1967 ، ص 127 .

وزينةً ويخلُق مالاَ تعلَمونَ"[1]، فهو دلالة على استمرار الخلق وإبداع الأعاجيب التي لا تطرأ على بال الإنسان ودون أن تتوقف أبدا.

وبعد أن سخّر للإنسان كل ما خلق من النعم في هذا العالم ، جعله خليفة له على الأرض ليتصرف في نعمه وأرزاقه بإرادته ومشيئته "وِإذْ قَالَ ربك ِللْملَئِكَةِ إني جاعِلٌ ِفي ٱلاَرضِ خِلِيفَةً"[2]. وخلافة الإنسان على الأرض "عامة لجميع الناس دون تمييز للجنس أو اللون أو الاعتقاد . وكل الناس وكلاء الله على ما سخره لهم من سماوات وأرض بإذنه . وجعل كل فرد مكلفا بهذه الأمانة أو الخلافة ، حسب حاجاته وكفاءته . فإن قام بها على أحسن وجه ، فقد أدى ما عليه نحو الله . وإن قصر وخالف أوامره و نواهيه ، فقد خان الأمانة وخان الله "[3].

ومجمل الأسس العقائدية للاقتصاد الإسلامي نوجزها فيما يلي :

1/ إن الله جل جلاله مبدع هذا الكون ومنظمه ، هو نفسه مصدر ومنظم الأرزاق التي سخرها للإنسان في البر والبحر والجو . وما الإنسان إلا مكلف بالتصرف فيها والانتفاع بها على الوجه الذي حدده الله تعالى.

2/ ليست الأرزاق ومصادر الحصول عليها حكرا على أحد ، بل منح الله التكافؤ في فرص اقتنائها لجميع الناس حتى لغير المؤمنين به ، لأنها حق من الحقوق الطبيعية التي ينبغي توفرها لكل إنسان .

3/ إن العمل والنشاط الاقتصادي ، على الوجه الذي حدده الله ، هو من العادات التي ينتفع بها الإنسان المؤمن في الدنيا ، ومن العبادات التي يثاب عليها في الآخرة ، أو العكس ، فهو لا يخلو من حق الله الذي يجب أن يؤدى ، بالإضافة إلى حق العباد ، أفرادا كانوا أو جماعات .

النظرة التاريخية للشغل والرق وموقف الإسلام منها : يعرف البعض الشغل بأنه "كل جهد يبذله الإنسان لتحصيل منفعة "[4]. غير أن هذا التعريف ليس عاما ، لاختلاف النظرة إلى الشغل

---

[1] - سورة النحل، الآية 8 .

[2] - سورة البقرة ، الآية 29 .

[3] - Hacene Benmansour, Politique économique en Islam, édition Al qualem,Paris 1994, p24 .

[4] - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 2 ، دار الكتاب اللبناني ، ط. 1 بيروت – لبنان

باختلاف النظم الاجتماعية والاقتصادية عبر التاريخ ، ولاختلاف المعتقدات الدينيـة والمـذاهب الفلسفية قديما وحديثا .

إذ جاء الإسلام وأمم العالم كلها (من فرس ، وروم ، وبزنطيين ، و لاتـين ، وعـرب قبل الإسلام ، ومصريين قدماء ، وبابليين ، وهنود ، وصينيين ، وغيرهم) ينظرون إلى العمل نظرة احتقار . وهو ما أدى بالسادة الأحرار ، والأشراف ، والأغنياء ، والغلبة – ممن أحـرزوا قـوة جسدية وشجاعة – إلى الترفع عن العمل اليدوي ، وكلفوا به فئة معينة هي فئة العبيد ، فكـان العمل اليدوي من نصيبهم ، هم الذين يمارسون أشغال الزراعة والتجارة والصناعة والصيد لفائدة ساد م . فَضل الرق تجارة مربحة ودعامة اقتصادية هائلة لدى أمم العالم بأسره . شـجعت هـذه الظاهرة على قيام التمعات الطبقية في واقعها وثقافا ا ، وأصـبح معترفـا ـا في الأعـراف والفلسفات والمعتقدات الدينية والأخلاقية ، وعلى مستوى النظم الـسياسية والاقتـصادية . ولم تنحرف عنها حتى المسيحية على لسان الإنجيل ، واليهودية على لسان التوراة ، إذ جاء في هـذه الأخيرة : "إذا تقدمت إلى مدينة لتقاتلها فادعها أولا إلى الصلح ، فإذا أجابت إلى الصلح وفتحت لك ، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخّير ويستعبد لك"[1]. وجاء في نصوص المـسيحية – كما في رسالة بولس إلى أهل أخسس – "أيها العبيد ، أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخـوف ورعدة في بساطة قلوبكم كما للمسيح ، لا بخدمة العين كمن يرضي الناس ، بل كعبيد المـسيح عاملين مشيئة الله من القلب ، خادمين بنّية صالحة كما للرب ليس للناس ، عالمين أن مهما عمـل كل واحد من الخير فذلك يناله من الرب عبدا كان أو حرا "[2].

وكان التمع اليوناني – كنموذج – مجتمعا طبقيا أيضا ، فجاءت فلسفته على لـسان أفلاطون و أرسطوطاليس وغيرهما ، مؤيدة ومبررة لهذا النظام الاجتماعي الطبقي الـشّبيه عنـد أفلاطون بالهرم ، محتقرة للشغل ومن يقوم به . احتلت الطبقة الشغيلة عنده أسـفل هـذا الهـرم الاجتماعي ، واحتل حراس المدينة أو الجند صدره ، أما أعلاه ، فخصص لأولئك الذين يمارسون النشاط الفكري من ساسة وفلاسفة وأشباههم . واعتقد أفلاطون أن كل طبقة من هذه الطبقات تقابل جزءا من أجزاء النفس الثلاثة "فالنفس الناطقة تقابل طبقة الحكام ، والنفس الغضبية تقابـل

[1] - العهد القديم ، سفر التثنية ، الإصحاح العشرون ، الآية 10 .

[2] - العهد الجديد ، الإصحاح السادس .

طبقة الحراس ، وأما النفس الشهوانية فهي تقابل طبقة التجار والعمال "والمـزارعين وأصـحاب الحرف وكل من يمارس أشغالا يدوية[1] . ولا يسمح عند أفلاطون ، بل يستحيل انتقال أو تحـول أفراد طبقة إلى أخرى ، لأن ذلك مناقض لنواميس الطبيعة والعدالة على حد سواء . وكما يقول – وحسب الأسطورة – "فإن الآلهة التي شكلت الناس بأشكالهم ، هي التي مزجت تركيبة هـؤلاء الذين هم – من بينكم – المؤهلين لحكم المدينة بعنصر الذهب ، وهو من أثمن المعادن وأشـرفها . ومزجت بالفضة تركيبة الحراس المدافعين عن المدينة وبالحديد والبرونز ، مزجت تركيبه أولئـك المزارعين وغيرهم من الحرفيين"[2]. وما دام أنه من غير الممكن تحول معدن إلى آخر ، كمـا هـو منصوص عليه في قوانين الطبيعة ، فكذلك الأمر بالنسبة للطبقات الاجتماعية ، لأن ذاـك يخـل بنظام المدينة . و"لأن الوحي الإلهي هو الذي أكد بأن المدينة ستفسد وتـدمر إذا مـا أصـبحت محروسة من أولئك الذين هم من معدن الحديد أو البرونز "[3]، على سبيل المثال .

ورغم أن أرسطو طاليس أنتقد بشدة فلسفة أستاذه أفلاطون السياسية في هذا الجانب ، إلا أنه لا يكاد يختلف عنه في موقفه من الرق ومن يمارس العمل اليدوي . إذ بقي كـسلفه يلـتمس الأعذار والمبررات التي تؤكد ضرورة وجود مؤسسة الاسترقاق ، معتقدا ذلك أيـضا بأنـه مـن النواميس التي أملتها الطبيعة . إذ يقول : لقد ظهر "بجلاء أن البعض أحرار بالطبع وأن البعض أرقاء بالطبع"[4]. ومعيار التصنيف الطبيعي الذي اصطنعه للتمييز بين السادة الأحرار والعبيـد الأرقـاء أساسه ، مقارنة النفس بالجسد أو الإنسان بالحيوان . أو مقارنة الأعمـال الفكريـة بالأعمـال الجسدية ، أو جمال الخلقة بقبحها ، أو الذكر بالأنثى."فكل من انحط شأ م انحطاط الجسم عـن النفس ، أو الحيوان عن الإنسان ، كانوا عبيدا من طبعهم ، لا سيما إذا بلغ م الانحطاط إلى حد لا يرتجى معه منهم سوى استعمال [أجسادهم][5] كأفضل ما يصدر عنهم "[6]. والعكـس ، "مـن

---

[1] - محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) ج 1 ، دار النهضة العربيـة ، ط . 4 بـيروت – لبنان 1976 ، ص 266 .

- [2] Platon, la république, t. par R. Baccou, Garnier-Flammarion, Paris1966, p166.

[3] - Platon, la république ibid. p167.

[4] - أرسطو ، كتاب السياسة ، ص 14 .

[5] - في الأصل كتبت مفردا " جسدهم " .

[6] - أرسطو ، كتاب السياسة ، ص 16 .

حازوا في [أجسامهم]من الجمال مقدار ما حازت تماثيل الآلهة ، يحق لهم أن يستعبدوا من دو ـ م روعة "وجمالا[1] . وكذلك الأمر بالنسبة لانقياد الأنثى للذكر ، نتيجة ضعفها . واتصاف الأصناف المذكورة ذه الصفات يجعلهم عبيدا ، ومن ثمة فهو يحط من شأن العبيد إلى درجة الحيوان ، "لأن الفئتين ، أي العبيد والدواجن يساهمان في سد احتياجات الجسد"[2].

ذا تتضح الصورة التي وجد عليها العمل والعامل اليدوي في الفا ـ سفة اليونانيـ ة الـ تي حطّت من شأ ما إلى درجة المساواة بين العبيد والدواجن من الحيوان . وقد انتبه جـ ون جـ اك روسو (1712 ـ 1778 م) في كتابه "أصل التفاوت بين الناس" إلى هذا الإجحاف ، الـ ذي بموجبه تكرّس استعباد فئة من الناس و سادت أخرى . إذ نجده يلوم بشدة وينتقد هؤلاء الفلاسفة الذين حاولوا تبرير مؤسسة الاستعباد أو الاسترقاق بإرجاعها أو ردها إلى قوانين الطبيعة ، ويحكم على ما ذهبوا إليه بالفشل الذريع . إذ يقول : "والفلاسفة الذين تولوا البحث في أسـ س الـتمـ ع أحسوا بضرورة الرجوع إلى حال الطبيعة ، ولكن لم يصل إليها أحد منهم"[3]. ثم نراه يـ رفض أن يكون هذا التقسيم الطبقي للمجتمع تقسيما طبيعيا ، بل هو في نظره مجرد اتفاق اتفق عليه الناس لأسباب أو أخرى .وينتهي بطرح جملة من الأسئلة ، يبدي تعجبه فيها من تبرير الفلاسفة لمثل هذه الأصناف من الظلم ، واستغلال الإنسان للإنسان بغير حق . إذ يقول : هل الذين يتولون أمـ ر القيادة هم ـ بحكم الضرورة ـ أفضل من أولئك الذين يطيعون ؟ وهل تضل دائما قوة الجسم أو العقل أو الحكمة أو الفضيلة وقفا على أشخاص معينين ، وذلك بالنسبة إلى السلطة أو الغنى "[4] ؟

ولا شك أن مثل هذه التساؤلات التي طرحها روسو مؤشر للتشكيك في الأمر ، وحـ افز على المطالبة بإعادة النظر فيه لإنصافه ، بالرغم من تأخر هذا المطلب في الغرب حتى عصر روسـ و وهو العصر الحديث .

أما موقف الإسلام من الشغل ، على النقيض تماما لما هو لدى الأمم السابقة . فالـ شغل في الإسلام جزء لا يتجزأ عن الدين وعن العقيدة التي هي في صميمها عمل ديني ودنيوي في نفس

---

1 - (م . ن) ، ص 14 .

2 - (م ، ن) ص 17 .

3 - جون جاك روسو ، أصل التفاوت بين الناس ، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر ، ط . 1 الجزائر 1991 ، ص 32 .

4 - (ن . م) ، ص 32 .

الوقت ، فالأول ؛ أداء للمناسك الروحية الخالصة لله وحده ، يعطى بموجبه حق الله ، فينال صاحبه ثواب الآخرة . أما الثاني ؛ فهو نشاط وجهد يبذله الإنسان المسلم للحصول على المنافع الخاصة في دنياه ، إلا أنه كذلك لا يخلو من مظاهر التعبد والتقرب إلى الله . فالعمل الدنيوي – إذن – عبادة في الإسلام أيضا رغم المنافع والمكاسب الشخصية التي تحصل منه . وهو لا يخلو من مظهري الحق والواجب أيضا كحق ؛ تحصل به المنافع الخاصة ، فينال به صاحبه الرفعة والشرف . و كواجب ؛ تحصل بموجبه المنافع العامة ، فتستفيد منه الأمة جمعاء . لذا لا يتوانى النبي عليه الصلاة والسلام ، عن الاستعاذة من الكسل والفقر ، وتحفيز المسلمين على الجد والعمل بإخلاص ، وينهى عن التسوّل والتذلّل إلى الناس . إذ يقول عليه الصلاة والسلام : "ما أكل أحد طعاما قط ، خيرا من أن يأكل من عمل يده ، وإن نبي الله داود عليه السلام ، كان يأكل من عمل يده"[1]. كما تروي السير عنه ، صلى الله عليه وسلم ، أنه التقى مرة برجل من الأنصار فرأى يده مخشوشنة فسأله عما . فقال الرجل : إنه أثر المسحاة ، أعمل وانفق على عيالي . فقبّل – عليه الصلاة والسلام – يده قائلا : هذه يد لا تمسها النار"[2]. وهو ما دفع أحد المفكرين المعاصرين للتعليق على سلوك النبي هذا المسلك الشريف بما يلي : إن التاريخ لا يسجل لقادة الأمم الأخرى مثل ما سجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، عندما قبّل "يد رجل من أمته ، لا لأنه آمن برسالته ، ولا لأنه أخلص في صحبته ، ولكن لأنه عامل يرى في يده أثر العمل و خشونة الكفاح في طلب العيش . فياله من تقدير وياله من تكريم ! "[3].

موقف الإسلام من الرق : وإذا كان موقف الإسلام من الشغل هو هذه الصورة الرائعة التي رسمها له ، فما عساه يكون في موقفه من الرق والعبودية أيضا ؟ اعتقد أن المتأمل الموضوعي الذي يفكر تفكيرا سليما ، لا يجد أية صعوبة في استنتاج الجواب الصحيح ، وهو ما اهتدى إليه الكثير من غير المسلمين في هذا العصر وشهدوا به ، من أمثال الإنتروبولوجي الأمريكي الشهير

---

[1] - أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب البيوع ، باب كسب الرجل وعمله بيده ، رقم الحديث 2072 ، ج 2 4 دار الكتب العلمية ط. 1 بيروت 6 لبنان 1419ه / 1998 م ، ص 10 .

[2] - أورد ذكره جمال الدين العياد في كتابه نظام العمل في الإسلام . مطبعة دار الكتاب العربي، ط .1 القاهرة 1952 ، ص 9 .

[3] - جمال الدين العياد ، نظام العمل في الإسلام ، مطبعة دار الكتاب العربي ، ط .1 القاهرة 1952 ، ص 09 .

(رالف لنتون) الذي قال : "لا شك أن الإسلام ... أبرز حضارة أنصفت العبيد الأرقاء في التاريخ كله ، وجعلت لهم مركزاً"[1]. أي ؛ الاعتراف لهم بالحرية والمساواة مع غيرهم من الناس . وهو ما نادى به القرآن في الحقيقة ولم يكن مجرد نتاج حضاري كما يرى رالف لنتون . إذ قال جل جلاله مخاطبا البشرية جمعاء ، مؤكدا للمسواة الطبيعية ، ناكرا للتفرقة العنصرية : "يأ يهـا ٱلنـاس إنـا خلَقْنكُم من ذَكرٍ وأُنثى وجعلْنكُم شعوباً وقَبآئِلَ لِتعارفُوٓاْ إن أَكْرمكُم عِند ٱللهِ أتقَكُم ، إن ٱللهَ عِليم خِبير"[2]. وسبب نزول هذه الآية كما يرى الدكتور الصالحي صبحي "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم – بعد فتح مكة – أمر بلال بن رباح العبد الحبشي الأسود بالأذان على ظهـر الكعبـة ، فاستنكر سادة قريش وقالوا : أعبد حبشي يعلو ظهر الكعبة بحضورنا ؟ فـ لت تلك الآية "[3] الـتي بموجبها تحطمت قواعد كبريائهم ، وزالت فوارق طبقا م ، وأعلن عن قيام مفهوم جديد للـنظم الاجتماعية ، أساسها التعارف والتعاون والتعايش السلمي بين الناس جميعا ، دون تمييز للأعـراق والأجناس أو الألوان ، إذ أن "الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى"[4]. فانتقل أساس المفاضلة بين البشر ، من الجسد إلى القلب أو الروح ، ومن الصفات المادية ؛ كالقوة والضعف ، والجمال والقبح ، والذكورة والأنوثة ، والغنى والفقر وغيرهما ، إلى الصفات المعنوية ؛ كالتقوى ، والعمل الصالح ، وجمال النفس ، والإيمان بالله وحده لا شريك له . وهو ما يثبته قول النبي عليه الصلاة والـسلام : "إن الله لا ينظـر إلى صـوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم "[5]. وقال تعالى : "إِن أَكْرمكُم عِند ٱللهِ أَتقَكُم"[6].

ذا تغيرت المعايير والموازين وانقلبت رأسا على عقب ، فتحطمت بموجبها مفاهيم النظم الطبقية والنظريات الفلسفية الفاسدة ، التي طالما تذرع أصحا ا بقوانين الطبيعة في تقسيم الناس إلى طبقات متفاوتة في الفضل، والحرية ، والذكاء ـ كما يزعمون ـ واتضح أن الناس سواسـية في

---

1 - رالف لنتون ، شجرة الحضارة ، ج 2 ، (ن . م . س) ص 243 .

2 - سورة الحجرات ، الآية 13 .

3 - صبحي الصالح ، النظم الإسلامية ، نشأتا وتطورها ، دار العلم للملايين ، ط . 1 بـيروت ـ لبنـان 1385 ه / 1965 م ، ص 468 .

4 - أورده صبحي الصالح (ن . م . س) ص 470 .

5 – صحيح مسلم ، كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم ظلم المسلم. رقم الحديث 4651 .

6 - سورة الحجرات ، الآية 13 .

كل شيء ، وأن طبيعتهم طبيعة واحدة ، أساسها الحرية والمساواة الخَلْقية والعقل . وهو ما اضطر عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، إلى إطلاق صرخته التي لا تزال الأجيال ترددها جيلا بعد جيـل وإلى الأبد : "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"[1] وهو ما دفع ديكـارت أيـضا إلى القول : "بأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس لأن كل واحد يعتقد أنه أعطي منه الكفاية ... ولأن الناس تتساوى فيه جميعا بالطبع أو الفطرة "[2].

أرسل الله نبيه بالإسلام ، في الوقت الذي كانت فيه أمم العالم بأسره ، تبيح الاسـترقاق وتعتبره العمود الفقري للاقتصاد ، إذا كانت النظرة للاسترقاق كالنظرة إلى الآلة عند أرباب العمل في هذا العصر . فلم يحرمه الإسلام ولكن ضيّق الخناق على استعماله في انتظار زواله تدريجيا . ولو حاول الإسلام إلغاء نظام الرق "دفعة واحدة لخالف نواميس الحياة الاجتماعية المتدرجة في مراحل التطور ، ولعرّض الأوضاع الاقتصادية في بيئته التي ظهر فيها"[3]وفي العـالم بأسـره إلى أزمـات واضطرابات شديدة ، إلا أنه تمهل ، ودعا إلى تهذيبه ، ومهد الطريق أمامه لزواله تدريجيا ، إذ شعر النبي عليه الصلاة والسلام بضرورة ذلك متوقعا زواله لا محالة . وهو ما نستشفه من هذا الحديث النبوي الشريف ، إذ قال صلى الله عليه وسلم : "أوصاني حبيبي جبريل بالرفق بالرق حتى ظننـت أنه سيضرب له أجلا يخرج فيه حرا"[4]. وفي رواية أخرى أنه قال "حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم"[5]. وفي انتظار ذلك أوصى بهم خيرا في وصية مشهورة له ، قال فيها : "إخـوانكم حولكم ، جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم ، وليلبسه ممـا يلبس ، ولا تكلفوهم من الأعمال مالا يطيقون ، فإن كلفتموهم فأعينوهم ، ولا يقلن أحدكم : عبدي ولا أمتي ، ولكن ليقل فتاي وفتاتي "[6]. وقد عاتب النبي عليه الصلاة والسلام ، - ذات يوم – الصحابي الجليل أبا ذر الغفاري بشدة إثر مشاحنة حادة بينه وبين عبد أسود ، فعايره بأمه قائلا

---

[1] - قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

[2] - Descartes Discours de la methode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. ENAG-éditions Alger 1991. P 03 .

[3] - صبحي الصالح ، النظم الإسلامية ، نشأتها وتطورها،(ن . م . س) ، ص 464 .

[4] - رواه ...

[5] - رواه...

[6] - صحيح البخاري ، (ن . م . س) ، المجلد الأول ، ص20 .

: يا ابن السوداء . فوقع هذا في نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم كالصاعقة المميتة ، فقال بغضب شديد "طفّ الصّاع"[1]، يا أباذر"ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح". فما كان لأبي ذر الغفاري إلا أن يتأثر ويندم بشدة ، وللتعبير عن ذلك الندم ، وضع خدّه على الأرض وقال للعبد الأسود : قم فطأ برجلك على خدي"[2].

ومن سبل تمهيد الطرق أمام تحرير العبيد في الإسلام ، تحرير الرقاب للتكفير عن الذنوب التي يقترفها المؤمن ، "كقتل النفس خطأ ، أو الإفطار في نهار رمضان ، أو ظهار[3] الرجل من زوجته تشبيهها لها بأمه ، أو اليمين التي حلفها حانثا فيها "[4]. ومنها ما شجع عليه الإسلام ، وتنافس فيه المسلمون ، وهو ما كان تطوعا في سبيل الله . وقد وصل بالتشريع ونظم الإسلام إلى درجة جواز إمامه العبد الأسود على رأس الأمة الإسلامية ، إذا ما اختير لذلك ، بل عند بعضهم ، إذا ما وقع الخيار بين قريشي وعبد حبشي ، فضّل اختيار العبد الحبشي على رأس الأمة . ولذلك أسباب سوف نتطرق إليها في مواضيعها .

الاقتصاد الإسلامي ، بين ملكية الفرد والملكية الجماعية : إن العمل على تطوير الاقتصاد والنهوض به إلى المستوى الذي يجعله يلبي حاجات الأمة ، ويحقق الاكتفاء الذاتي للدولة ، بحيث يعد الاقتصاد ركنا من أركانها الأساسية ، بدونه لا يمكن لها أن تؤدي وظيفتها بفرض سلطتها وسيطرتها كدولة . ولا يمكن لها أن تحمي نفسها وتحافظ على بقائها ككائن أو شخص معنوي أمام هزات عنيفة قد تقتلعها من جذورها ، إذا لم تحصن نفسها بالحفاظ على أركانها كالاقتصاد . ولا معنى للاقتصاد إلا إذا كان منظما تنظيما محكما . لذلك تسعى الجماعات "ولا سيما الدول [إلى] بذل قصارى جهدها لتنظيم النشاط الاقتصادي ضمن إطار أو وفق قواعد أقرب ما تكون

---

[1] - أي طفح الكيل .

[2] - أورد ذكر هذا الحديث الدكتور صبحي الصالح ، النظم الإسلامية (م . س) ص 469 بتصرف ، نقلا عن صحيح البخاري، كتاب الإيمان ، باب؛ المعاصي من أمر الجاهلية ، رقم الحديث 29 ،وكذلك نقلا عن احمد في مسنده رقم1667 .

[3] - ورد في شأن الظهار قوله تعالى : "والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعود دون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا..." سورة المجادلة ، الآية 3 .

[4] - صبحي الصالح (ن . م . س) ص 47 .

إلى الصواب"[1]. وهو ما ينطبق على الدولة الإسلامية الناشئة بالذات أيـضا . فكيـف – إذن – نظمت هذه الأخيرة اقتصادها ؟ هل استمرت على النظم الاقتصادية الراهنة التي وجد عليها أهـل مكة وأهل يثرب ؟ أم عارضتها وتجاوز ا بنظم اقتصادية أخرى مبتكرة ؟

إن جانبا من الجواب عن السؤال المطروح يكاد يكون تحصيل حاصل . بحيث أنه تبين مما سبق عرضه من مواقف تجاه الشغل والاسترقاق وغيرهما ، أن اتجاه النشاط الاقتصادي الإسـلامي اتجاه مغاير للاتجاهات المألوفة ، ومن أهم المعالم لهذا الاتجاه المغاير عند المسلمين ، رفضه للأنظمـة الطبقية القائمة على الرق والاستعباد واستغلال الإنسان للإنسان ، والتوجه تدريجيا نحـو نظـام اقتصادي جديد وجدير بتحقيق العدالة الاجتماعية بين أفراد الأمة المسلمة ، إذ عمل الـنبي بجـد وإخلاص معية المسلمين ، وعلى ضوء الوحي على إزالة الحواجز بين الطبقات وتحطيم القواعد التي تقوم عليها النظم الطبقية ، والتقريب بين أرباب المال ومستخدميهم ، وحاول التوفيق بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة أو الأمة ، وبين الملكية الخاصة والملكية العـامـة .

لا شك أن من أهم المشكلات العويصة المطروحة على أية دولة ناشئة أو خـلال مراحـل تطورها ، هي كيفية توزيع الثروة الوطنية والدخل القومي ، وتنظيم الاقتصاد تنظيما سليما يلـبي رغبات الناس ويحقق حاجا م جميعا ويوفر لهم الرخاء وهي من المسائل التي استعصى أمرها على المنظرين الاقتصاديين والقادة السياسيين منذ القدم وإلى يومنا هذا ، وها هـو أر سـطو طـاليس يطرحها في كتاب السياسة كالآتي : " هل الأفضل شيوع المقتنيات وشيوع اسـتغلالها ؟ كـأن تكون الأراضي مقسمة ، فيحمل القوم أتاءها ، و يتشاركون في إنفاقه – على حد ما تفعل طائفة من الشعوب – أو بعكس ذلك . كأن تكون الأراضي مشاعة ويشترك الجميع في حرثها ، وأمـا ثمارها فتوزع بحسب الاحتياج الفردي ، وهذه على ما يروي – حـال بعـض الأعـاجم مـن الاشتراكية – أم هل الأفضل ... الشيوع الكامل ، كأن تكون الأراضي وغلالها شائعة ؟ [2].

---

[1] - روجيه دوهيم ، مدخل إلى الاقتصاد ، ترجمة د .سموحي فوق العادة ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ط.1 الجزائر (دون تاريخ) ص 10 .

[2] – أرسطو طاليس ، كتاب السياسة ، (ن . م . س) ص 57 .

وكما نرى في هذا النص أن أر سطو طاليس لم يخفِ في طرحه لهذا الإشكال مدى خطورة وصعوبة المفاضلة بين النظم الاقتصادية ؛ (كالنظام القائم على حرية الملكية الفردية والنظام القـائم على الملكية الجماعية ، أو النظام المختلط) . ودون التطرق إلى اختياره المفضل في هذا الموضوع ، أقول ؛ أنه مما لاشك فيه ، أن تشريع الاقتصاد الإسلامي هو الآخر طرح – مثل هذا الإشـكال أيضا ، وعالجه بحلول نصفها بالناجحة جدا ، هي الحلول المعبرة عنها في النظم والنظريات وقوانين الاقتصاد الإسلامي ، الذي يعترف بملكية الفرد ويدعمها إلى أقصى حـد ، ويعتـرف بالملكيـة الجماعية – أيضا – ويرعاها أحسن رعاية . وأكثر من هذا جعل العلاقة بينهما علاقـة انـسجام وتكامل قائمة على التعاون ، إذ لكل منهما حق في ملكية الآخر وواجب يؤديه نحوه .فللملكيـة الفردية حق في الملكية الجماعية ، وللملكية الجماعية ـ أيضا ـ حق في ملكية الفرد .و بهذا انعدم الصراع بين الفرد والجماعة وانعدم التباغض والتحاسد وزال الحقد ، وتحول ما كان بينهما مـن اختلاف إلى انسجام وتوافق . وهو ما يؤدي بالضرورة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية المنـشودة ، وإلى تعميم الرخاء .

وعليه ، فان النظام الاقتصادي بهذا الشكل ، هو نظام فريد في نوعه . لا يتحقق تطبيقـه خارج المجتمع الإسلامي ، لكونه غير منفصل عن الأسس الإيمانية التي يقوم عليها ولا ينحرف عنها أبدا . و هو يختلف في طبيعته عن النظم الطبقية والنظم الإقطاعية التي كانت سـائدة في أوروبـا خلال العصور الوسطى . ولا هو مثل النظم الاقتصادية الحديثة ، كالنظام الرأسمالي في الغـرب ، والنظام الاقتصادي الاشتراكي في شرق أوربا والصين وغيرهما .

حدود وحرية ملكية الفرد في **الإسلام :** في الحقيقة ، لا يوجد فرق بين حرية الاعتقاد وحرية التملك في الإسلام ؛ بحيث ما ينطبق على الأولى ينطبق على الثانية أيـضا . فالاعتقـاد لا يؤسس على غير حرية الفرد ، إذ يثبت الإيمان بتوفرها وينعدم بانعدام وجودها ، وهو ما يتأكد في أكثر من آية كقوله تعالى : "لآ إِكْراه ِفي ٱلدينِ قَد تبين ٱلرشد ِمن ٱلْغي"[1]، وأيضا ، "أَفَأَنت تكْرِه ٱلناس حتى يكُونواْ مومِنين"[2]، وكذلك قوله تعالى : "فَمن شآءَ فَلْيومِن ومـن شـآءَ فَلْيكْفُـر"[3].

---

[1] - **سورة البقرة ، الآية 255 .**

[2] - **سورة يونس ، الآية 99 .**

[3] - **سورة الكهف ، الآية 29 .**

فالإيمان كما نرى أمر شخصي مصدره الوجدان الباطني ، ارتبط بإرادة الفرد ومـشيئته . إذ لـو أرغم الفرد على الإيمان لأخفى الكفر وأظهر الإيمان دفاعا عن النفس ، وهو ما يحذّر منه الدين . فكذلك الأمر بالنسبة للملكية . فالفرد حر في اقتنائها لكو ا أيضا ميلا شخصيا معبرا عن حاجات الإنسان الطبيعية ، إذ ا يحفظ الإنسان حياته ويصون كرامته . والمال كما يقال "قطعة من القلب والوجدان" لا يقل شأنه عن شأن الإحساس بالبنين ، بل سبقت رتبته في هذه الآية رتبتهم إذ قال تعالى : "ٱلْمَالُ وَٱلْبَنونَ زِينةُ ٱلْحيوةِ ٱلدنيا"[1]. وغريزة حب التملك لا تختلف ـ بالتالـي ـ عـن غريزة حب البقاء تقريبا ، وهما طبيعيتان أو فطريتان في الإنسان ، لذا كان له "الحق في المطالبـة والحصول على الشيء أو إحرازه عليه"[2]والتصرف فيه وفق إرادته وفي إطار الشرع وعدم المـساس بحقوق الغير . فالإسلام لا يقف مانعا في وجه هذا ، بل شجع على العمل وحفز علـى ممارسـة النشاط الاقتصادي إلى أقصى حد . لكن وضع مقابل ذلك حقوقا وحدّد واجبات . فمن حقوق ملكية الفرد ، دعمها عند الحاجة لذلك ، وحمايتها كما هي الحال فيما شرعه الله عز وجل مـن شرائع وحدود يصون ا حقوق الإنسان ، كقطع يد السارق ، إذ قـال تعـالى : "وٱلـسارِق والسارِقَةُ فَٱقْطِعوٱ أيدِيهما جزآءَ بِما كَسبا "[3]. أما ما اشترطه لها من شروط ، وما أوجبه عليها من واجبات ، هو أ لا يكون مصدر الحصول عليها حراما . كالسرقة والغش ، والاحتكار ، والربا ، وبالأشياء المحرمة كالمتاجرة في الخمر واستغلال الأجراء ، وغيرذلك . وأن يعطى فيها حق الله عز وجل وحق العباد ،كالزكاة والصدقات والمساهمة في الأعمال الخيرية ، كبناء المساجد والمـدارس ومد الطرقات ، وتجهيز الجيوش للجهاد في سبيل الله ، والدفاع عن الوطن والأمة .

إن نظام الاقتصاد الحر في الإسلام يختلف عن النظام الرأسمالي ، كما هـو في نظريـات الغرب الحديثة والمعاصرة ، إذ أن هذا الأخير قائم على الحرية المطلقة لامـتلاك رؤوس الأمـوال ووسائل الإنتاج . وهو "بالمعنى التاريخي ، نظام كبار المصنعين ، ذوي الملكية الخاصة الأكثر نموا ، في البلدان الأكثر تقدما ، خلال القرنين ؛ التاسع عشر والعشرين"[4]شعارهم فيه ، كما هو لـدى

[1] - سورة الكهف ، الآية 45 .

[2]- G . Durozoi et A. Roussel, dictionnaire de philosophie, Nathan, paris 1997, p311.

[3] - سورة المائدة ، الآية 40 .

- [4]André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, v.1, P.U.F, 1997, p121.

آدم سميث (1723 –1790 م) "دعه يعمل دعه يمـر"، "ورؤوس الأمـوال في هـذا النظـام الاقتصادي الحر، ليست لأولئك الذين يحولو ا إلى منتجة "[1]. وهو ما أدى إلى اسـتغلال الفئـة البرجوازية للفئة الشغّيلة ، وإلى درجة أن أصبح العامل عاجزا عن شراء واستهلاك البضاعة الـتي أنتجها بيده نتيجة استغلاله عن طريق ما اسماه كارل ماركس (1817 ـ 1883 م) "بالقيمـة الفائضة" ، إذ يشغّل العامل ـ على سبيل المثال – اثني عشر ساعة ، ولا يدفع له إلا أجر سـت ساعات فقط ، فينتج عنه ؛ أنه حينما يشتغل العامل ست ساعات ـ وهي وقت العمل الضروري ـ "يعطي إنتاجا يغطي نفقات إعالته ، وفي الساعات الست الأخرى ـ أي وقت العمل الإضافي ـ ، يعطي إنتاجا (صافيا) ، لا يدفع الرأسمالي أجرة عنه "[2]، فيتأتى ذا مـا يـسمى"بالقيمـة الفائضة". وهو ما يؤدي أيضا إلى تكدّس الإنتاج وحدوث الأزمات الاقتصادية الخانقة . ومن هنا بالذات ، ينشأ الصراع الطبقي بين البروليتاريا وأرباب العمل ، وهو ما يهدّد بالفوضـى وينـذر بالخطر المؤدي بالضرورة إلى القضاء على الملكية الخاصة وزوال النظام الاقتصادي الحر الذي يحمل بذور فنائه في ذاته ، بتعبير كارل ماركس .

مشروعية الملكية الجماعية في الإسلام : رأينا كيف نظمت أحكام الشرع ملكية الفرد بما حددته لها من حقوق ورعاية وحماية وبما أوجبته عليها من واجبات ، ورأينا كيف أ ا جزء من حرية معتقده .كل هذا لا ينفي أبدا حق الجماعة في التملك ، ما دام أن هذا الحق ارتـبط أيـضا بالدين الإسلامي ، ولا يقوم على غير الأسس العقائدية ، إذ أن خلافة الأرض وتحمل مسؤوليا ا لا تقوم على كاهل الفرد بقدر ما هي قائمة على كاهل الجماعة ، بحيث أن وظيفة إقامة حـدود الله على الجناة ، في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – على سـبيل المثـال – موكولـة للجماعة المنظمة تنظيما سياسيا ودينيا تحت لواء رئيسها ، وليست موكولة للأفراد لأسباب عدة ، أهمها ؛ هو أن أمة الإسلام ـ كما ورد في الحديث الشريف ـ لا تجتمع على ضلالة . وحـتى إن صلح الفرد واتصف بالعدل ، فهو لا يمتلك القوة التي تملكها الجماعة . لذا خولت لها مثل هذه المسؤولية ولم تخول للفرد . كذلك شأن الخلافة والوكالة على ما خلقه الله مـن نعـم وأرزاق لا تحصى ، سخّرها الله للإنسان يتصرف فيها ويرعاها باسمه تعالى ، ولم يخص بوكالته هذه الـبعض

-[1] André Lalande, ibid. p121.

[2] - لينين ، ماركس وانجلز (الماركسية) دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية ، موسكو (دون تاريخ ص 32 ، 33 .

دون البعض ، بل أشرك الجميع فيها ، وكما يقول ابن خلدون : "يد الإنسان مبسوطة على العالم و ما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف ، وأيدي البشر منتشرة ، [فيه] وهي مشتركة في ذلك"[1]. إذ يرزق الله تعالى "الغاصب الظالم والمؤمن والكافر ويختص برحمته من يشاء"[2]. فالمال مـال الله الذي أشرك جميع الناس في الوكالة عليه ، ومهما سمح الله بالملكية الخاصة ، "فلا تنقطـع صـلة الجماعة ولا تزول مسؤوليا ا عن المال لمرد تملك الفرد له "[3]. فالفرد مسؤول أمام الله في تصرفاته المالية ، لأن الله هو المالك الحقيقي لجميع الأموال ، كما أنه مسؤول أمام الجماعـة أيـضا "لأن الخلافة لها بالأصل"[4]. وقد تتدخل الجماعة في شؤون ملكية الفرد لحمايتها إذا سفه الفرد ولم يحسن التصرف في المال إسنادا لقوله تعالى : "ولاَ توتواْ ٱلسفَهآءَ اموٰلَكُم ٱلـتي جعـلَ ٱللَّهُ لَكُـم قِيمـاً وٱرزقُوهم فِيها و ٱكْسوهم وقُولُواْ لَهم قَولاً معروفاً "[5]. فالخطاب هنا – كما يرى محمـد بـاقر الصدر – موجه للجماعة ولم يوجه للفرد ، لأن الخلافة والوكالة على المال في الأصل للجماعة . لذا كان من حقها أن تحجز عن الفرد "إذا لم يكن أهلا للتصرف في ماله لـصغر أو سـفه ،.. بشكل يؤدي إلى ضرر بليغ بسواه ، وكذلك أن تضرب على يده إذا جعل من ماله مادة للفـساد والإفساد ، كما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، على يد سمرة[6] بن جندب وأمر بقطـع نخلته الخاصة ورميها حين اتخذها مادة فساد[7] "[8].

ولكن مسؤولية الجماعة في الإسلام لا تقف عند هذا فحسب ، أي ؛ أ ـا لا تكتفـي بالوكالة غير المباشرة على المال الذي يسيره الفرد في شكل ملكية خاصة ، حالما قصر هذا الأخير في مسئوليته ، ولم يتصرف في ماله تصرفا رشيدا ، بل تتجاوز وكالة الجماعـة ومـسؤوليا ا إلى التصرف في المال العام وامتلاكه امتلاكا جماعيا في شكل ملكية جماعية أو عامة مقابل ملكية الفرد

---

[1] - **ابن خلدون ، المقدمة ، ص272 (ن . م . س) .**

[2] - **(ن . م) ، ص 272 .**

[3] - **محمد باقر الصدر ، (ن . م . س) ص 508 ، 509 .**

[4] - **(ن . م) ص 509 .**

[5] - **سورة النساء ، الآية 5 .**

[6] - **سمرة بنت جندب بن هلال ، ويكنى بأبي سعيد صحابي، أقام بالبصرة وتوفي ا سنة 58 هـ.**

[7] - لم **أجد حديثا عن هذه الواقعة في الصحاح بل وجدت الرجل من رواة الأحاديث الصحيحة .**

[8] - **محمد باقر الصدر (ن . م . س) ص 509 .**

، وهذا يدل على أن خلافة الأمة الإسلامية في الأرض ووكالتها على المال ليست مجرد خلافة صورية أبدا ، يقتصر دورها على الترغيب والترهيب وتوجيه الناس بالاعتماد على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا غير ، بل يتجاوز دورها إلى التنفيذ المباشر ، وقد سبقت نظم الإسلام التشريعية والتنفيذية ، غيرها – من الأمم والنظريات التي انتهجت نهجا اشتراكيا – إلى الاهتمام بالملكية الجماعية تنظيرا وتطبيقا ، منذ أربعة عشر قرنا تقريبا ، ذلك ما نلتمسه على المستويين ؛ التشريعي النظري ، والتاريخي الواقعي .

ورد حكمه تعالى في حق الغنائم التي يغتنمها المجاهدون في سبيل الله تعالى كما يلي : "وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ"[1]. قال جمال الدين الأفغاني معقبا على هذه الآية ، بأنها "آية باهرة ، أوجبت على كل من يسعى مجاهدا ، مخاطرا بحياته أن يكون مشتركا معه في نتيجة غزواته وغنائمه ، من لم يكن مشتركا فعلا "[2]. فاعطى الله نصيبا ، ومرجع ذلك النصيب هو للعباد ، وأعطى الرسول ، وذوي القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل . فهذا في نظر الأفغاني شكل من أشكال "الاشتراكية لم يكن أوسع منه شكلا ولا أنفع ..[وقد] لبث حكم هذه الآية جاريا ، وكان الرضا به شاملا بمجموع المسلمين من مجاهد أو قاعد عن الجهاد"[3] لأعذار مقبولة .

كما ورد في الحديث الشريف أن "الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار"[4]. فرأى الأستاذ صبحي الصالح في تأويله له ، محاولا تعميم حكمه على أوضاع مشابهة في شكل قياس استقرائي – ولكون أن هذه المواد الثلاث المشار إليها مشاعة للجميع ، وهي من الضروريات في الحياة العربية الأولى – بأنه "فلا مانع من الوجهة المبدئية أن يقاس على هذه الأشياء الثلاثة كل الأموال المشتركة الضرورية لحاجات البيئات والمجتمعات"[5]، خاصة وأن الناس جميعا يعلمون أن

---

[1] - **سورة الأنفال ، الآية 41 .**

[2] – جمال **الدين الأفغاني ،** في **نصوص له ضمن كتاب خصصه له** محمود **أبو ريه** تحت **عنوان** "جمال **الدين الأفغاني**" في **إطار سلسلة " نوابغ الفكر** العربي **" دار** المعارف **، ط .1 مصر 1961 ، ص 86.**

[3] - **(ن . م) ص 86 .**

[4] - **أورده البيهقيفي سننه الكبرى، دار الباز – مكة 1994 ، ج 6 / ص150 .**

[5] - **صبحي الصالح ، النظم الإسلامية (ن . م . س) ص 377 .**

المال مال الله ، وأنه لا يجوز لغني أن يحتكره على الفقراء والذين هم في حاجة إليه ، وأن يغنـيهم عن ذلك بتشغيلهم وترتيب أجور لهم أو بالصدقة عليهم . وقد أشرك النبي عليه الصلاة والسلام المهاجرين الذين خرجوا من ديارهم تاركين متاعهم ، في أموال الأنصار عن طريق المؤاخاة في الله اثنين اثنين، فاصبح الرجل يرث صاحبه دون قرابة بينهما . ففي هذا الإطـار تأسـست الملكيـة الجماعية في الإسلام . ووضعت الأموال العامة أو المشتركة للأمة الإسلامية في مؤسسة مالية خاصة يشرف عليها رئيس الأمة أو قائدها ، ويكلف للقيام بمهامها من شاء من الأمناء المخلصين الذين لا يشك في نزها م و صدقهم ، وكان مصدر موارد أموالها ؛ من الزكاة والغنيمة والفيء والجزيـة والعشر والخراج ، إلى غير ذلك من التنظيمات الاقتصادية التي تتلاءم ولا تتناقض مـع مبـادئ الشريعة الإسلامية ، وقد توسع نطاقها نتيجة اتساع الفتوحات وامتداد رقعة موطن الإسلام شرقا وغربا . وتصرف أموال بيت المال على الفئات المحددة في آية تقسيم الغنائم وعلى المصالح العامـة التي تحتاج إليها الأمة الإسلامية وعلى من تكلفوا بمهامها المختلفة . ومن هنا يتضح أن المبدأ الذي بموجبه توزع موارد بيت المال هو مبدأ "لكل حسب عمله وطاقته ، ولكل حسب حاجته" أيضا ، خلافا للمبدأ الذي أعلنه سان سيمون (1675 ـ 1775) "لكل إنسان حسب طاقته وحسب عمله"[1]، والذي قال عنه (روجيه دوهيم) بأنه "يعد سابقة عبقرية للقاعدة الأساسـية المتعلقـة بتنظيم التمعات في المستقبل"[2]. يبدو من هذا أن عدالة الإسلام السمحة لم مل ذوي الحاجة من أولئك الذين يفتقرون إلى المال لسد حاجا م ، نتيجة مرضهم أو كبرهم وعجـزهم أو نتيجـة صغرهم وتيتمهم ، أو غير ذلك من الظروف العارضة لهم ولأمثالهم التي اضـطر م إلى ضـرورة التكفل م . ولعل هذا من الأسباب التي وجدت من أجلها الملكية العامة إلى جانب أسباب أخرى .

يبدو أن نظام الملكية الجماعية في الاقتصاد الإسلامي ، يشبه إلى حد كبير نظام الملكيـة العامة في الاقتصاد الاشتراكي ، وما يهدف إليه من قيم أخلاقية ، ومن عدالة اجتماعية في بعـض جوانبه . وربما وجه الشّبه بينهما ، هو الذي جعل اليهود أكثـر عـداوة للـنظم الاجتماعيـة والاقتصادية في الإسلام ـ وهو ما أدى م إلى خرق دستور المدينة المنورة ، عهد رسول الله صلى

---

[1] - **روجيه دوهيم ، مدخل إلى الاقتصاد (ن . م . س) ص 237 .**

[2]- **(ن . م) ص 237 .**

الله عليه وسلم ـ وأكثر عداوة للاقتصاد الاشتراكي أيضا . وهو ما أثاره كارل ماركس بعمـق وركز عليه بشدة في كتاباته عامة ، وكتابة مرحلة الشباب خاصة ، ككتاب "المسألة اليهوديـة" الذي جاء فيه : "لا تبلغ اليهودية ذرو ا ، إلا مع اكتمال التمع البرجوازي[1][لأن] المال هو إلـه إسرائيل المطماع ، ... وقد أصبح إلها دنيويا"[2]. وهو ما أكد عليه ليـنين (1870 – 1924 م) أيضا إذ قال : "إن فكرة القومية اليهودية ذات صبغة رجعية ضارة لا بالنسبة لمعتنقيها فحـسب ، بل وكذلك للذين يحاولون خلق انسجام بينها وبين الأفكار الاشتراكية "[3].

غير أن وجود وجوه الشبه بين النظم الاقتصادية في الإسلام والنظم الاشتراكية لا يعـني تطابقهما . بل شتّان بين هذا وذاك ، بحيث يقوم نظام النشاط الاقتصادي الإسلامي على أسـس وقواعد روحية ، في حين يقوم النظام الاشتراكي على أسس وقواعد مادية منكرة للدين ،كما أن العوامل التي أدت إلى نشأت الاشتراكية الغربية ، عوامل ظرفية تمثلت في الصراع الـسائد بـين العمال وأرباب العمل . وكما يقول الأفغاني (1838 – 1897 م) : فما أحدث الاشـتراكية "وأوجدها إلا حاسة الانتقام ... وعوامل الحسد في العمال من أرباب الثراء الذين أثروا مـن وراء كد هؤلاء العمال وعملهم ، وادخروا كنوزهم في الخزائن واستعملوا ثرو م في السّفه ، وبـذلوها في [الإسراف] والتبذير والترف على مرأى من منتجيها"[4]. في حين ، لم ينشأ نظام الملكية الجماعية عند المسلمين في مثل هذه الظروف ، بل وجد بوجود الدين كمبدأ رباني يهـدف إلى التعـاون والتعارف والانسجام بين الناس ، قائما على الرضا وتبادل المنافع بين مصلحة الفـرد ومـصالح الجماعة .

وعليه ، فإن النظام الاقتصادي في الإسلام ، لا هو كالنظام الاشتراكي القائم على الملكيـة الجماعية لرأس المال ووسائل الإنتاج دون ملكية الفرد لها ، ولا هو كالنظام الرأسمالي القائم علـى ملكية الفرد دون الملكية الجماعية . إذ أهمل الأول أهم غريزة للإنسان ، وهي غريزة حب التملك ، وهو الأمر الذي يصد الفرد عن الإخلاص في العمل والتضحية من أجله وإتقانه ، ويقتـل فيـه

---

1 - كارل ماركس ، المسألة اليهودية ، ترجمة محمد عيتاني ، مكتبة المعارف ط . 1 بيروت ـ لبنان 1952 ، ص 62 .

2 - (ن . م) ، ص 19.

3 - لينين ، حق الأمم في تقرير مصيرها ، طبع موسكو (دون تاريخ) ص 191 ، 201 .

4 - جمال الدين الأفغاني (ن . م . س) ص 84 .

روح المبادرة والإبداع ، ويقذف به في غياهب اليأس المميتة والمدمرة للذات ، بالإضافة إلى جعله حاقدا على الجماعة منتقما منها ومدمرا لملكيتها أيضا .كما أن النظام الثاني ، أهمل من جهته حق الملكية الجماعية ، وبذلك عطل غريزة الميل إلى العمل التضامني في الإنسان كحيـوان اجتمـاعي بالطبع . وهو ما شجع على الحسد والحقد ونمو الروح الانتقامية للجماعة ضد الفـرد وملكيتـه الخاصة . "فكل عمل يكون مركزا على الإفراط لابد أن تكون نتيجته التفريط . أفرط الغربيـون (الأغنياء) في نبذ حقوق العمال والفقراء.. فافرط العمال في مناهضة أهل الثروة وغاصبي حقـوق الأمة "[1]. ومنه ، نتوقع استحالة الانسجام والتكامل والتعاون بين الجماعة والفرد في ظل النظامين المذكورين للأسباب المشار إليها ولغيرها ، وبالتالي نحكم باستحالة تحقـق العدالـة الاجتماعيـة المنشودة لدى أنصار النظامين ، في حين أن ذلك ممكن في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي الـذي تفادى مثل هذه العوائق ، ولأنه يقوم على أسس روحية ، توفر عوامل الانسجام بين الملكيتين ، أو بالأحرى بين الفرد والجماعة .

ولنأخذ الزكاة كفرض تعبدي وكنظام اجتماعي اقتصادي في الإسلام ، لنبين الدور الذي تلعبه في تمتين العلاقة بين ملكية الفرد وملكية الجماعة ، ومدى التكامل والتعاون الحاصل بينهما . فالحكمة من الزكاة كركن من أركان الإسلام الخمس ، أ ا تطهر الأموال وتزكي النفوس مـن البخل والشح وبرهان على صدق إيمان الفرد . كما أ ا حق للفقراء يؤخذ من أموال الأغنياء . إذ قال تعالى : "خذۡ مِن أموٰلِهِم صدقةً تطَهرهم وتزَكيهم بِها"[2]. وجاء في الحديث :"إن الله قد افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم"[3]. ويكون ذلك عن طريق بيت المال . أي أ ا تؤخذ بإرادة صاحبها كجزء محدد من ملكيته الفردية وتعطى للجماعـة ، فتتحـول إلى ملكية عامة لهذه الجماعة ، ثم أن هذه الأخيرة توزعها على الفقراء من أفراد ا تمع ، فتتحول مرة أخرى إلى ملكية فردية ، ويتم الدور . و ذا كما نرى ، فالجماعة لا تحسد الفرد على أمواله بـل تدعمه وتتمنى نمو ملكيته وزيادة أمواله حتى يرتفع مقدار الزكاة التي تسلم لها . والفرد بـدوره لا يحسد ملكية الجماعة ، لأن له الحق فيها إذا ما كان فقيرا معوزا أو مدينا . بل من الفقهاء من يجيز

---

[1] - **(ن . م) ص 84 .**

[2] - **سورة التوبة ، الآية 104 .**

[3] - **رواه البخاري في صحيحه كتاب الزكاة ، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة حديث رقم (1458) .**

إغناء بعض الأفراد الفقراء بقيمة مالية معتبرة ، قصد استثمارها في مشاريع يصبح بموجبها هـؤلاء الأفراد أغنياء يؤدون الزكاة عوض بقائهم عالة على التمع . لكن دون إلحاق الـضرر بـأقوات الفقراء وذوي الحاجات ، وكما "قال الليث ؛ يعطى ما يبتاع به خادما إذا كان ذا عيال وكانت الزكاة كثيرة "[1].

وللزكاة ، غير هذا من المآرب والحكم الربانية ، اكتشف خبايا أسرارها خبراء المال والاقتصاد في هذا العصر ، هو ما تعلق بمحاربة ظاهرة تجميد أرصدة المال الخطـيرة باكتنازها وعدم إنفاقها ومداولتها في الأسواق والإحالة دون سيولتها ، وهو المقصود في قوله تعالى :"وَٱلَّذِين يكْنِزونَ ٱلذهب وَٱلْفِضةَ ولاَ ينفِقُونها فِي سِبِيلِ ٱللَّهِ فَبشرهم بِعذَابٍ أَلِيمٍ ، يوم يحمى علَيها فِي نارِ جهنم فَتكْوى بِها جِباههم و جنوبهم وظُهورهم هذَا ما كَنزتم لِأَنفُسِكُم فَذُوقُواْ ما كُنتم تكْنِزونَ "[2]. فمثل هذا العمل الشنيع لأرباب المـال ، أدى إلى حدوث الأزمات الاقتصادية كأزمة 1929 الناتجـة عـن تكـدس الإنتـاج الصناعي، بحيث أن "الفقر الذي كان يعانيه الجمهور حال دون توسع الأسواق بـشكل موازٍ لطاقة الإنتاج ، وقد استثمر ماركس – فيما بعد – فكرة التناقض الأساسي بين توسع طاقة الإنتاج وبين بطء ازدياد طلب الاستهلاك "[3]، ولتجاوز مثل هـذه الأزمـة الاقتصادية الخانقة حث بعض الخبراء الدول ورؤساء المؤسسات المالية على ضرورة توزيع الأموال مجانا على الجماهير والفقراء خاصة ، لتتحرك الأسواق وتنشط السيولة فتحـلّ الأزمة .

بالإضافة إلى النظم المحكمة في الاقتصاد الإسلامي ، والتي لا يتسع الـال لعرضها هنا وتحليلها ، فلهذا الاقتصاد أخلاقياته التي تأمر بالمعروف والحق وتنهى عـن المنكـر وتحرم أكل أموال الناس بالباطل عن طريق الربا والاحتكار والغش والرشوة وغيرها من

---

[1] - ابن رشد ، بداية المجتهد و نهاية المقتصد .ج 1 دار شريفة ، ط .1 الجزائر 1409هـ/ 1989 م ، ص 269 .

[2] - سورة التوبة ، الآيتان 34 ، 35 .

[3] – عباس محمود العقاد ، عبقرية عمر ، مكتبة رحاب ، ط .1 بالجزائر 1410 هـ/ 1989 م ، ص117.

المظاهر الاجتماعية والاقتصادية المخلة بالنظم الإسلامية الشاملة لجميع النواحي الدنيوية والدينية . منها ؛ مبدأ من أين لك هذا ؟ المعبر عن الروح الديمقراطية بمفهوم هذا العصر ، وعن مدى ما وصلت إليه الأمة الإسلامية في العدل والمساواة .ويهـدف إلى وضـع سيادة القانون فوق الجميع ، حكاما كانوا أو محكومين ، وحماية لملكية الفرد وملكيـة الجماعة و حقوقهما . وهو هنا موجه إلى محاسبة الولاة والمسؤولين عن أموال الأمة قصد صو ا من احتمال اعتداء الحكام عليها والذي كثيرا ما يحدث . وقـد طبـق الخلفـاء الراشدون ـ خاصة عمر بن الخطاب وعمر بن العزيز(61 ت 101 هـ / 681 ـ 720 م) ـ هذا المبدأ بالفعل على أنفسهم وعلى غيرهم من النواب والمـسؤولين ، إذ كان عمر بن الخطاب "يأمر الولاة والعمال أن يدخلوا بلادهم ارا إذا قفلوا إليها مـن ولايا م ، ليظهر معهم ما حملوه في عود م ويتصل نبأه بالحراس والأرصاد الذين يقيمهم على ملاقي الطرق"[1]. وإذا ما ثبتت شبهة تصرف الوالي أو العامل في أموال بيت المال ، اعتاد على مصادرة أموال الوالي أو مقاسمته "بما أربى على كسبه المعقول . فيترك له النصف ويضم النصف الآخر إلى بيت المال"[2]. وقد اصطنع عمر بن الخطاب حيّلا يتثبت ا مما هو للحاكم مـن أموال مما هو ليس له . وهو ما فعله مع أبي سفيان (ت . 31 هـ) بعد عودته من زيارة ولـده معاوية (60 هـ) الذي كان واليا على الشام ، إذ وقع في نفس عمر أن ابنه زوده ببعض المال ، فقال له بعد تبادل التحية : "أجزنا يا أبا سفيان ! قال : ما أصبنا شيئا فنجزيك[3]، فأخذ منه خاتمه وبعث به إلى هند (ت . 14 هـ) زوجة معاوية "وأمر الرسول أن يقول لها باسـم زوجهـا : انظري الخرجين اللذين جئت ما فابعثيهما . فما لبث أن عاد بخرجين فيهـما عـشرة آلاف درهم ، فطرحـهما عمر في بيت المـال.. "[4].

---

[1] - (ن . م) ص 117 .

[2] - (ن . م) ص 117 .

[3] - (ن . م) ص 117 .

[4] - محمد علي الصابوني ، روائع البيان ، تفسير آيات الأحكام ، ج1 ، مكتبة رحاب ، ط .4 الجزائر 1410 ه / 1990 م ، ص 383 .

ظاهرة الربا : ومعناه اللغوي "الزيادة مطلقا"[1]. أما الاصطلاح الشرعي له ، فهو "زيادة يأخذها [القارض] من المستقرض مقابل أجل"[2]محدد . وتعرض أرسطو طاليس لتعريفه فقال: "وما الربا إلا نقد النقد ، [لأنه] ينمي النقد نفسه"[3]. وقد اتفق العقل والنقل على بغضه وتحريمه أو منعه بما يلحقه من أضرار بليغة بالاقتصاد عامة وبحقوق الناس خاصة .

فمن باب إلحاق الضرر بالاقتصاد وكراهية الناس له ، في نظر أرسطو طاليس ، هـو أن "ربحه من النقد نفسه لا مما جعل له النقد ، إذا جعلت النقود للمبادلة "[4]. وبالتالي فإن الربا في نظر أرسطو طاليس من "بين أصناف الغنى ما ينافي الطبيعة أعظم منافاة "[5]. وهو ما ى عنه الرسـول صلى الله عليه وسلم ، إذ قال : "الذهب بالذهب والفضة بالفضة والورق بالورق مثلا بمثل يدا بيد من زاد أو ازداد فقد ربى"[6]. وذلك لأن الربا خروج عن المألوف أو عن ما هو طبيعي ، بحيث أن النقد وجد كوسيلة ، بينما تبادل السلع والإنتاج هو الغاية ، فإذا بفعل الربا يحوّل النقـد إلى أداء وظيفتي الوسيلة والغاية في نفس الوقت . ولهذا اعتبره أرسطو "نقد النقد" أي : بيع وشراء وربـح النقود بالنقود . ومعناه الإهمال التام للغاية الحقيقية وهي ؛ تبادل السلع وتبادل إنتاج العمل الذي يلبي حاجات الناس ويوفر ضروريات الحياة وكمالیا ا . ولنتصور ماذا كان سيحدث لو اقتصرت مبادلات الناس جميعا ـ من أجل الربح ـ على سوق "نقد النقد" أو "الذهب بالذهب"و"الفضة بالفضة " لا غير ؟ هذا بالنسبة لما يلحقه الربا من ضرر بالنشاط الاقتصادي .

أما ما يلحقه من ضرر جسيم بحقوق الناس وأكل أموالهم أضعافا مضاعفة بالباطل وبغير حق ، وإفساد العلاقات بين أفراد ا تمع الواحد ، والمساس بالعدالة الاجتماعية ، وبمبـدأ محـو الفوارق الطبقية بين الناس ، هو ما ركز عليه الإسلام . إذ بعث النبي عليه الـصلاة والـسلام ، والناس يمارسون الربا بمكة المكرمة وبالمدينة المنورة ويأكلون أموال بعضهم بعضا بالباطل ، خاصة اليهود ، إذ كان الربا جوهر اقتصادهم الذي أ كوا به ،كاهل سكان المدينة المنـورة مـن أوس

---

1 - (ن . م) ج 1 ، ص 383 .

2 – (ن . م) ج 1 ، ص 383 .

3 - أر سطو طاليس ، كتاب السياسة (ن . م . س) ص 32 .

4 - (ن . م) ص 32 .

5 (ن . م) ص 32 .

6 - رواه أحمد في مسنده ، كتاب ؛ باقي مسند المكثرين ، باب ؛ باقي المسند السابق ، رقم الحديث 9264 .

وخزرج وغيرهم ، ولا يزال إلههم إلى اليوم ـ كما يرى كارل ماركس ـ إلها دنيويا ، مـثلا في المال وأكل الربا . وما مؤسسة صندوق النقد الدولي[1] إلا مظهرا من مظاهر الربا ، وصورة بـشعة للحضارة الغربية المعاصرة من هذا الجانب . إذا امتصت به دماء وحيوية البلدان الفقيرة في العـالم ومنها بلادنا .لذا "اعتبرت الشريعة الإسلامية الربا من أكبر الجرائم الاجتماعية والدينية ، وشـنّت عليه حربا لا هوادة فيها"[2]. إذ بعد أن لفتت انتباه الناس إلى مخاطره الدنيوية والدينية وحذر م منه ، وأنذرت من يتعاطونه من رجال المال بالوعيد وخسارة الدنيا والآخرة ، أخذت الشريعة تنتـهج في تحريمه ج التدرج ، مثل ما هي الحال في تحريم الخمر ، إذ نزل قوله تعالى في البداية موضـحا موقفه منه ، فقال : "يمحق ٱللَّهُ ٱلربوٱ ويربي ٱلصدقَتِ وٱللَّهُ لاَ يحِب كُل كَفارٍ أَثِيمٍ"[3]، ثم حرمـه تحريما جزئيا في قوله تعالى :"يأيها ٱلذِين ءَامنوٱ لاَ تاكُلُوٱ ٱلربى أضعفاً مضعفَةً وٱتقُـوٱ ٱللَّهَ لَعلكُـم تفْلِحونَ "[4]. إلى أن انتهى بتحريمه بعد سنن التدرج تحريما مطلقا ، فقال جل شأنه ؛ "يأيها ٱلـذِين ءَامنوٱ ٱتقُوٱ ٱللَّهَ وذَروٱ ما بقِى مِن ٱلربى إِن كُنتم مومِنِين"[5]. وربما موقف الشريعة من الربا الموقف الحاسم كما نرى ، هو الذي أدى باليهود إلى خرقهم معاهدة الوثاق بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ تحطمت عوامل بقائهم بالمدينة المنورة با يار نظم الربا ا ، وشعروا بإزهـاق روح إلههم المطماع[6]، كما يصفه ماركس .

الاحتكار : ومعناه جمع البضاعة واحتباسها انتظاراً لغلائها وبيعها بالربح الكثير[7]، أي ؛ أنه إذا كان نظام السوق كنظام طبيعي ممثلا في "قانون العرض والطلب"[8] الذي اكتشفه آدم سميث هو الذي يحدد الأسعار ، فإن الاحتكار نشاط مضاد لهذا القانون متحايل عليه ومـضر بـه ، إذ بموجبه يتمكن المحتكر من التحكم في الأسعار وفرض غلائها كما شاء . وقـد عرفـت الـنظم

---

1 - (F.M.I) .

2 - محمد علي الصابوني(ن . م . س) ج 1 ، ص 394 .

3 - سورة البقرة ، الآية 275 .

4 - سورة آل عمران ، الآية 130 .

5 - سورة البقرة ، الآية 277 .

6 - كارل ماركس ، المسألة اليهودية ، ص 19 (ن . م . س).

7 - المنجد في اللغة والإعلام ، دار المشرق . ط 21، بيروت ـ لبنان 1986 ، ص 146 .

8 - إذا قل العرض وزاد الطلب ارتفعت الأسعار . وإذا زاد العرض وقل الطلب انخفضت الأسعار .

الاجتماعية والاقتصادية هذه الظاهرة منذ القدم ، إذ كان اليونانيون يحتكرون الحرف والمهـارات والفنون كالطب مثلا، لتبقى موقوفة على أفراد الأسرة يتوارثو ا جيلا بعد جيل دون الـسماح بانتقالها إلى غيرهم من الأسر . ولا تزال بصمات هذا النوع من الاحتكار متواجدة في الحـضارة الغربية المعاصرة إلى اليوم ، إذ "كل مؤسسة لإنتاج السيارات [تحتكر] الاسم أو الماركة التي تبنتها [حفاظا على] مركزها وسمعتها وصفا ا الخاصة التي تجذب الزبائن"[1].

وقد أعجب أرسطو طاليس بسلفه طاليس (الذي ولد حوالي 640 ق م) ، لأنه ابتكـر احتكارا جديدا ، وصفه أرسطو طاليس بالجميل الممتع ، بالإضافة إلى ما حققه من ربح كبير. إذ قام "باكتراء جميع معاصر الزيتون شتاءا (لعلمه الفلكي أنه سيكون هذا العام منتجا) ثم باعهـا في الموسم بالثمن الذي يريد "[2]. وكان منه ذلك ردا "على دعاة اعتبار الفلسفة عملا لا يحقق الـربح ... فبرهن لهم أن الفيلسوف إن أراد الربح استطاع الحصول عليه إلا أنـه لـيس مـن أهـداف فلسفته"[3].

وموقف الإسلام من هذا النشاط الاقتصادي المضر بالمصلحة العامة للمجتمع ، موقـف مضاد . لذا – كما يرى ابن خلدون – اعتبره الشارع من الأعمال التي تدخل في إطـار "أخـذ أموال الناس بالباطل "[4]، وبالتالي فهو حرام ، قد حذر النبي عليه الصلاة والسلام مـن يمارسـه ، وأنذره بعذاب الدنيا والآخرة . إذ قال صلى الله عليه وسلم ؛ "من احتكر على المسلمين طعامـا ضربه الله بالجذام والإفلاس"[5]، وقال أيضا : "من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى وبرئ الله تعالى منه ، وأيما أهل عرصه[6] أصبح فيهم أمرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله تعـالى"[7]. وحاول ابن خلدون مجتهدا إثبات ما أنذر به النبي عليه الصلاة والسلام المحتكرين- بفساد أمـوالهم

---

1 - روجي دوهيم ، مدخل إلى الاقتصاد (ن . م . س) ص 27 ، 28 .

2 – أرسطو طاليس ،كتاب السياسة ، (ن . م . س) ص 35 .

3 - (ن . م) ص 35 .

4 -ابن خلدون ، المقدمة (ن . م . س) ص 284 .

5 - رواه ابن ماجة ، في سننه ، كتاب التجارات ، باب الأسواق ودخولها ، رقم الحديث (2146).

6 - العرصه ساحة الدار،ويقال عرض اللحم عرض في العرصة ليجف.أهل العرصة ؛ هم أهل الساحة أو أهل الدار.

7 -رواه أحمد في مسنده ، كتاب مسند المكثرين من الصحابة ، الباب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب رقم الحـديث (4648) .

وإفلاسهم ، وإصابة أجسادهم بالأمراض المزمنة كالجذام – معتمدا على حجج نفسية ، مفادها ؛ أن حاجة الناس إلى الأقوات تجعلهم مضطرين "إلى ما يبذلون فيها من المال اضـطرارا ، فتبقـى النفوس متعلقة به ، وفي تعلق النفوس بمالها سر كبير في وباله على من يأخذه مجانا "[1]. وبتعبير آخر له في حق من يمارس الاحتكار ، كما يقول : إذ "تجتمع القوى النفسانية على متابعته لما يأخذه من أموالهم فيفسد ربحه ، والله تعالى أعلم"[2]. وتحليل ابن خلدون لهذه الظاهرة وتفسيرها من الوجهـة التي يراها ، وما ينجر عنها من عقاب ، هو في الحقيقة لا يخرج عن نطاق هذه النصيحة للنبي عليه الصلاة والسلام ، إذ قال : "اتق دعوة المظلوم فليس بينها وبين الله حجاب"[3]. وأي ظلم هو أكبر من اغتصاب لقمة العيش من أفواه أصحابها وتركهم يموتون جوعاً ؟

ودون مواصلة الكلام في أخلاقيات الاقتصاد الإسلامي الأخرى ،كالموقف من الغش وتطفيف الكيل وغيرها ، لأن الكلام في مثل هذه المظاهر يطول ولا يتسع له المجال هنا .

وخلاصة ما ننتهي إليه ، هو أننا حاولنا في هذا المبحث التركيز على الأصول العقائديـة للاقتصاد الإسلامي ، ولفت الانتباه إلى نظمه الاجتماعية والاقتصادية التي تأسست علـى هـذه الأصول ، قصد تحقيق العدالة والمساواة والتعاون بين البشر عامة ، عوض تلك الـنظم الطبقيـة الضارة بالعلاقات الإنسانية المخلة بوحدتها والمخترقة لحقوق الإنسان ،كحيوان اجتماعي بالطبع ، وجد ليعيش في مجتمع قوامه التعارف والتعاون والمحبة . لكن هذا لا يعني أنه دعوة إلى القهقرى ، ولا يعني أن النظم الاقتصادية التي عرفها الإسلام هي كافية اليوم ، بل المقصود هو أن هذه النظم الاقتصادية صالحة وقابلة للتطور والتجديد والابتكار لمواكبة العصر ، لكن في إطار الأصول الثابتة التي تأسست عليها هذه النظم ، دون تغيير أو تبديل لها .

---

[1] - **ابن خلدون ، المقدمة ، ص 284 (ن . م . س) .**

[2] - **(ن . م) ص 284 .**

[3] - **أورده البخاري في صحيحه ، م 2 / ص 864 .**

المبحث الرابع

الجهـــــاد الإســـــــــلامي
أو نظرية السلم المسلحة

- -

تمهيد : أشار بيار كريبون (Pierre Crepon) في مقدمة كتابه عن الأديان والحرب ، إلى الدوافع التي دفعته إلى مثل هذا العمل ، فحصرها في ظروف مزدوجة ، سار في سياقها هذا القرن نحو ايته ، تمثلت في ؛ "يقظة دينية وإنذار بحرب شاملة قد تعم الكرة الأرضية بكاملها "[1]. وهي لا تكاد تختلف _ أيضا _ عن الظروف التي أتناول على ضوئها بحث هذا الموضـوع ، والفـرق الوحيد هو أ ا ظروف بداية القرن الجديد[2]، والاتجاه الـسريع نحـو نظـام العولمـة المزعـوم (la mondialisation) ، والذي ما فتئ أنصاره ينظرون للأديان ، خاصة الإسلام ، نظـرة ازدراء ، سببها الظاهري ؛ ا امه دون غيره من الأديان السماوية والوضعية ا اما خطيرا ، رغم أنه ليس من جنسه ، هو الا ام بإرهاب القرن[3]، وهو ما سنركز عليه في هذا البحث ، قصد إظهـار حقيقـة الجهاد الإسلامي كركن أساسي من الأركان التي تقوم عليها الدولة ، ويقوم عليها نظام الحكـم الجماعي في الإسلام ، الممثل في السياسة الشرعية .

وعليه ، فما طبيعة هذا الجهاد كظاهرة من الظواهر الدينية والسياسية ؟ وما مبررات وجوده ؟ وما قيمة هذه المبررات على سلم القيم الإنسانية ؟

- [1]**Pierre crepon, les religions et ...la guerre, edition Ramsay -Paris 1982, p11 (avant propos) .**

- [2] **المقصود بالقرن الجديد ، الألفية الثالثة للميلاد .**

- [3] **خاصة بعد حادث اعتداء 11ديسمبر 2001 على أمريكا .**

تعريف الجهاد : إن كلمة جهاد من الكلمات التي اختص ا القرآن دون غيره ، اعترضت سبيل ترجمتها إلى اللغات الأخرى صعوبات شتى ، من أهمها ترجمتها إلى اللغات الأوروبية بعبـارة الحرب المقدسة (la guerre sainte) ، هل هي كذلك ؟ وهل معنى "جهاد" هو الحرب مطلقا ؟

لقد أشارت مختلف المعاجم والشواهد والنصوص على أن كلمة جهاد مشتقة من الجهد ، وهو المشقة و الطاقة والوسع ، ومعناها عند ابـن منظـور (629 ـ 711هـ ـ / 1232 ـ 1311م) المقاتلة ، إذ قال : "جاهد العدو مجاهدة وجهادا : قاتلـه وجاهـد في سـبيل الله "[1].

ولتجاوز المعنى اللغوي إلى المفهوم الاصطلاحي للكلمة ، ذكر ابن منظور الحديث النبوي الـذي جاء فيه : "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية "[2]، وحاول الشرح الوظيفي للكلمتين الأخيرتين فقال : "الجهاد محاربة الأعداء ، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قـول أو فعـل . والمراد بالنسبة لاخلاص العمل لله ـ أي أنه لم يبق بعد فتح مكة هجرة لأ ا قد صارت دار إسلام ـ وإنما هو إخلاص في الجهاد وقتال الكفار"[3].

وحاول المفكر التونسي المعاصر ، الأستاذ الحبيب ابن الخوجة ، تحديد مفهوم الجهاد أكثر ، وتعديل تعريف ابن منظور بتعويض كلمة "القتال" أو "الحرب" بلفظ "الدفاع" ، فكانت الـصيغة اللفظية المعدلة لمعنى الجهاد كالآتي : "فهو مدافعة العدو والمبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل ، وهو بخلاف الحرب والكفاح والقتال"[4]. لأن هذه الألفـاظ الأخـيرة ـ في نظـر الحبيب بن الخوجة ـ ومنها الحرب "مذمومة وهي ضد السلم الذي أمرت به الشريعة وحثت عليه ، والقرآن العظيم لم يعبر أصلا بالحرب عن مواقف المسلمين ، ولم يذكره إلا في معـرض الـذم والتقريض بمواقف الأعداء خبيثة القصد فاشلة السعي ، كما قال تعالى : "كُلمـآ أوقَـدواْ نـاراً لِلْحربِ أطْفَأها اللهُ [5] "[6].

---

[1] - ابن منظور ، لسان العرب ، ج .3 (ن . م . س) ص 135 .

[2] - رواه الدرامي في سننه ، كتاب السير ، باب لا هجرة بعد الفتح ، رقم الحديث 2400 .

[3] - ابن منظور ، (ن . م . س) ج . 3 ص135 ـ.

[4] - الحبيب بن الخوجة ، الجهاد في الإسلام ، الدار التونسية للنشر ، ط . 1 تونس 1968 ، ص 30 .

[5] - سورة المائدة ، الآية 66 .

[6] - الحبيب بن الخوجة ، (ن . م . س) ص 30 .

كما أن الجهاد لا يترجم معناه "في اللغات الأوروبية إلى الحرب المقدسة (la guerre sainte) ، فهو خلاف ذلك "[1]، لان الحرب المقدسة في نظر الغرب تهدف "إلى تغيير العقائد [عن] طريق القوة ، كما كان في الحروب الدينية التي شنها الغرب على الشرق"[2]، تحت شعار الصليب[3](la Croix) ، فسميت لذلك بالحروب الصليبية (la croisade) .

ومنه ، فإن كلمة جهاد ليست كلمة منفصلة عن العقيدة الإسلامية يمكن مقارنتها بأي كلمة أخرى في أي لغة كانت ، يعتقد أنها تؤدي نفس المعنى ."لأن لفظ الجهاد معبر عن فكرة ناشئة من توجيه إسلامي خاص لا يمكن أن توجد مقطوعة عن ذلك التوجيه ، شأن كثير من الألفاظ التي لا يمكن أن تترجم ترجمة دقيقة إلى لغة غير لغتها ، لما ترتبط به من أفكار ومعان عريقة في الطبائع والمبادئ"[4] تختلف عن تلك التي قامت عليها هذه اللغة الأخرى .

طبيعة الجهاد ومشروعيته : تطرق ابن خلدون إلى الجهاد الإسلامي في سياق كلامه عن الحرب والاقتتال كظاهرة عامة لدى البشر ، وحاول ردها إلى مبدأ الحتمية . فهي كما يقول ؛ "لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله... [وهي]أمر طبيعي في [البشر] لا تخلو عنه أمة ولا جيل"[5]. ثم صنف أنواع الحروب والاقتتال بين البشر حسب العلل التي أحدثتها في أربعة أصناف أوضحها كالأتي : فالأول ؛أكثر ما يجري بين القبائل المجاورة والعشائر المتناظرة . والثاني؛ هو العدوان ، وأكثر ما يكون من الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب والترك والتركمان والأكراد وأشباههم ، جعلوا أرزاقهم في رماحهم ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم ومن دافعهم عن متاعه آذنوه بالحرب ، ولا بغية لهم فيما وراء ذلك رتبة ولا ملك و إنما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم . والثالث ؛ هو ما يسمى في الشريعة بالجهاد . والرابع ؛ هو حروب الدول مع الخارجين عليها والمانعين لطاعتها "[6]. و أسباب هذه الحروب الموصوفة بالتشاحن والانتقام والحقد

-[1]Pierre crépon, les religions et ...la guerre, edition Ramsay -Paris 1982, p114.

[2]_ – الحبيب بن الخوجة ، (ن . م . س) ص ، 29 .

[3] - "أداة إعدام وتعذيب مركبة من قطعتين خشبيتين (في شكل +) تمثل الصليب الذي قتل عليه المسيح (عليه السلام) أنظر : Larousse, les editions francaises , inc , Paris , 1995 , p 126.

[4] - الحبيب بن الخوجة ، (ن . م . س) ص ، 28 29 .

[5] - ابن خلدون ، المقدمة ، ص 193 (ن . م . س) .

[6] - (م . ن) ، ص 193.

-حسب الترتيب السابق _ "إما غيرة ومنافسة، و إما عدوان ، و إما غضب لله ولدينه ، و إمـا غضب للملك وسعي في تمهيده "[1]. وانتهى بتحليله لظاهرة الحرب إلى تقييم أصـنافها كـالآتي ؛ فالصنفان الأولان منها حروب بغي وفتنة ، والصنفان الآخران جهاد وعدل"[2]. و بذا يكون الجهاد الإسلامي في فهم ابن خلدون من الظواهر المشروعة عقلا ونقلا ، إلا أنه لم ينفرد بدراسته ، مـن هذه الناحية ، كدراسة خاصة يكون الجهاد فيها مختلفا في طبيعته عن طبائع الحروب الأخرى .

أما الطبري ، فهو الآخر ربط الجهاد بالحتمية كابن خلدون ، إلا أن هذه الحتمية ليست حتمية طبيعية بل ميتا فيزيقية ، فهي قضاء وقدر ومشيئة إلهية أبت إلا آن تورث الأرض لعباد الله الصالحين ، إذ قال تعالى :"ولَقَد كَتبنا فِي ٱلزبورِ مِن بعدِ ٱلذكْرِ أن ٱلارض يرِثُها عِبادِي ٱلصٰلِحونَ "[3]، كما أن الدعوة الإسلامية في حقيقتها دعوة عامة كما جاء في الذكر الحكيم ؛ "ومآ أرسلْنك إلا كآفةً للناسِ بشِيراً ونذِيراً ولٰكِن أكْثَر ٱلناسِ لاَ يعلَمونَ "[4]. وبالإضافة إلى هذا وذاك ، فهو خاتم الأنبياء والرسل جميعا كما يقول الطبري : "إذ كان سائر أنبيائه الماضين ورسله السابقين إنما كانوا يبعثون إلى خاصة من البشر وجيل من الخلق ، وخص الله تعالى ذكره نبيا صلى الله عليه وسـلم بالرسالة العامة والدعوة الكافة التي أبانت من الله مـلته و أوضحت له فضله وختم بـه الرسـالة وجعل أمته خير الأمم الخالية [5]، فقال :"كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت لِلناسِ تامرونَ بِٱلْمعروفِ وتنهونَ عنِ ٱلْمنكرِ وتومِنونَ بِٱللهِ "[6]. فانطلاقا من هذه المعطيات جميعا ، ضمن له في رسـالته ضـرورة "إظهار دينه على الأديان وملته على الملل"[7] ، فقال جل جلاله : "هو ٱلذِي أُرسلَ رسولَه بِٱلْهدى ودِينِ ٱلْحق لِيظْهره علَى ٱلدينِ كُلِهِ ولَو كَرِه ٱلْمشرِكُونَ "[8]. أي أنه من نواميس الطبيعة البشرية أن

---

1 - (م . ن) ، ص 193.

2 - (م . ن) ، ص 193.

3 - سورة الأنبياء ، الآية 104 .

4 - سورة سبأ ، الآية 28 .

5 - الطبري ، (أبو جعفر محمد بن جرير) ، كتاب اختلاف الفقهاء ، أو كتاب الجهاد وكتاب الجزيـة ، ص 1 ، 2 . (عني بنشره يوسف شاخت).انظر

Buchhandlung und Druckerei Vormals E. J. Brell Leiden. 1933, p1 et2.

6 - سورة آل عمران ، الآية 110 .

7 - الطبري ، (ن . م . س) ، ص 1 ، 2 .

8 - سورة الصف ، الآية 9 .

يتمسك الناس بمعتقدا م القديمة مهما كانت سماوية أو وضعية ، صحيحة أو فاسدة . وبالتـالي ؛ كان يصعب عليهم تقبل الدين الجديد بسهولة مهما كان مصدره ومنطقه أيضا ، وهو ما أدى م إلى محاولة إجهاض الدعوة في بدايتها ، فكان لابد من إظهار الدعوة بالدفاع عنها بالوسائل الأدبية أول الأمر ، إذا ما فشلت ، ولم تنفع أمام تعصب الأعداء وتعنتهم ، كان لابد من الانتقـال إلى الوسائل المادية وإلى الجهاد في سبيل الله .

إن الأصل في الدعوة الإسلامية _كما ذكرنا _ هو السلم ، وليس الحرب والاقتتال وسفك الدماء في الأرض . لذا لم يفرض الجهاد أول الأمر وخلال المرحلة المكية بكاملها ، فتفرغ الـنبي ومن معه إلى نشر الدعوة بالوسائل السلمية كما أمر الله ، إذ "لآ إِكْراه ِفي ٱلدينِ"[1]، وكما أوصى به نبيه كمنهج ينتهجه لتبليغ رسالته إذ قال :"ٱدع ِإلى سِبِيل ربك ِبٱلْحِكْمةِ و ٱلْموعِظَةِ ٱلْحـسنةِ وجدِلْهم ِبٱلَتِي هِي أحسن"[2]. فما كان على النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه إلا أن يلتزموا بما أوصوا به ،وأن يصبروا على تكبر وتجبر الكفار أعداء الله و رسوله ، فوصفوا بعباد الرحمان ، ونالوا درجة رضاه . إذ قال تعالى : "وعِباد ٱلرحمنِ ٱلَذِين يمشونَ علَى ٱلَارضِ هونـاً وإِذَا خـاطَبهم ٱلْجهلونَ قَالُواْ سلَماً "[3]. ولكن هيهات هيهات ! فلا حياة لمن تنـادي ! إذ لم يكتـف الكفـار والمشركون بعدم السمع و عدم الإيمان ، وتمادى م حمقهم وتعصبهم إلى معارضة دين الله وبكل ما لديهم من وسائل المكر و العناد في غاية الخطورة . وسلطوا أقصى هذه الوسائل في اعتـداءا م على النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه قبل الهجرة، وعلى البقية القليلة منهم بعد الهجرة .

إن مثل هذا السلوك المبالغ فيه _ كما يرى غولد زهر (I.Goldziher) 1850 ـ 1921 ومعاناة أصحاب النبي الذين بقوا في مكة في شكل جماعات صغيرة الحجم قليلة العدد ، والـصبر على التشنيع م من طرف سادة قريش وأشرافهم ، وافتنا م وإرغامهم على الارتداد عن دينـهم وعود م إلى الكفر وسلب أموالهم و أمتعتهم ، هو الذي مهد الطريق أمام ضرورة فرض الجهـاد

---

[1] - **سورة البقرة ، الآية 255 .**

[2] - **سورة النحل ، الآية 125 .**

[3] - **سورة الفرقان ، الآية 63 .**

والتشريع له[1]، ف ل الوحي بأحكام قرآنية توضح طبيعته ، وتحدد أسبابه وأهدافه ، وتنظم سـبله ومناهجه ، وتبشر من يقوم به من المسلمين بنيل أجر الدنيا وثواب الآخرة عند الله .

إذ عندما أراد الله العلو لكلمته فلا قدرة لسواه ، كان في إمكانه أن يمنعها عن بلـوغ هدفها ، فكانت أول الأمر عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة ، وهو ما انتهجه رسول الله صلى الله عليه و سلم ، والمسلمون الأوائل في مكة و في أي مكان آخر حلوا به وفي أي زمان ، ثم لمـا أصبحت وسائل الإقناع العقلية والنقلية لا تنفع أمام الكفار لإفـراطهم في التعـصب للجاهليـة ومكرهم لدين الله ورسوله والمؤمنين ،كان لا بد من دحر كل من خولت له نفسه الوقـوف في وجه الدعوة الإسلامية التي أراد لها الله الانتصار، "و تطهير الأرض من شره ،لتصل هدايـة الله إلى النفوس ، وتعلو كلمة الحق ، ويأمن الناس على حريتهم الدينية في الإيمان بالله الواحد القهـار "[2]. فكانت آيات أحكام تشريع الجهاد في سبيل الله وفرضه على من اقتدر عليه من المسلمين .

مبدأ الجهاد : لتأكيد ما سبقت الإشارة إليه ، وهو أن الأصل في الجهاد هو السلم والـدفاع عنه وحمايته ، وفسح ا ال أمام حرية اختيار المعتقد لدى الأفراد والجماعات على حـد سـواء ، والتصدي لكل من أراد منع ذلك ، دون الاعتداء عليه أو ظلمه . وهو ما يراه ابن تيميه إذ يقـول :"وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد ، ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا ، فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين ، ومن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله لم يكن مضر كفره إلا على نفسه ، ولهذا قال الفقهاء ؛ إن الداعية إلى البدع المخالفـة للكتـاب والسنة ، يعاقب بما لا يعاقب به الساكت . وجاء في الحديث_[3]؛ " إن الخطيئة إذا أخفيت لم تضر إلا صاحبها ، ولكن إذا ظهرت فلم تنكر ضرت العامة "[4].

هذا الموقف الواضح والمؤيد أيضا للظروف التي فرض الجهاد على ضـوئها ، هـو الـذي نستشفه من آيات تشريع أحكام الجهاد وفرضه على المسلمين . إذ قال تعالى في سـورة البقـرة

- [1]I.Goldziher, le dogme et la Lois de L'Islam (histoire du developpement dogmatique et juridique de la religion musulmane), tradition Felix Arin, librairie oriontaliste Paul Guethner S. A. 1973, p8 _ .

[2]- محمد علي الصابوني ، روائع البيان تفسير آيات الأحكام ، ج1 ، ص 236 (ن . م . س) .

[3] - ابن تيميه ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، ص 151 ، (ن . م . س) .

[4] - أورده الهيثمي ، في مجمع الزوائد ، (ن . م . س) ج 7 /ص 268 .

ـوهي مدنية ـ معلنا فرض الجهاد على أمة الإسلام :"وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ "[1].وقال أيضا في سورة الحج ـ وهي مكيـة ـ " أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ"[2]. "وقد أختلف السلف في أول آيـة نزلـت في القتال"[3]، إلا أن الواضح كما يرى الصابوني هو أن آية الحج أول ما نزل بمكة في هـذا البـاب ، فكان القتال إذنا ، ثم نزلت آية البقرة بالمدينة فاصبح القتال فرضا على المسلمين بعد ما كان إذنا لهم[4]. ولا يهمنا هذا الاختلاف بقدر ما يهمنا الاتفاق الوارد في الآيتين ، وهو أن المبدأ الذي يقوم عليه الجهاد هو مبدأ السلم لا الحرب والظلم أو العدوان .

إذ فرض الله الجهاد على المسلمين وأذن به لعلة ، تمثلت هذه العلة ، في تعرض المـسلمين لاعتداء وظلم الكفار والهجوم عليهم والابتداء بمقاتلهم للمسلمين ، ولم يفرضه أو يأذن به لمهاجمة المسالمين من لكفار والمشركين وغيرهم ، وظلمهم والبدء بمقاتلتهم ، إذ حرم ذلك على المؤمنين ، إنما فرض القتال على المسلمين وأذن به لمقاتلة من يقاتلو م من الكفار ويظلمو م ، وليس لمقاتلـة المسالمين منهم لأن ذلك ظلم وعدوان عند الله منهي عنه .

وقد أول الفقهاء الجزء من الآية التي فرض فيها الجهـاد "وَلَا تَعۡتَـدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِـبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ"[5] بالنهي عن مقاتلة الفئة التي لا تقاتل من الكفار . فذكر الطبري عن الأوزاعـي (88 ـ 157 هـ) أنه قال : "لا يقتل جواباً ولا راعيا ولا صاحب صومعة ولا شيخا فانيا ، فإن قتل منهم أحدا فيستغفر الله وليتب إليه "[6]. ويدخل في النهي عن الاعتداء – كما ذكر الصابوني عـن

---

[1] - سورة البقرة ، الآية 189 .

[2] - سورة الحج ، الآية 37 .

[3] - محمد علي الصابوني ، روائع البيان ، ج1 ، (ن . م . س) ص 230 .

[4] - محمد علي الصابوني ، روائع البيان ، ج1، (ن . م . س) ص 231 .

[5] - سورة البقرة ، الآية 189 .

[6] -الطبري ، (أبو جعفر محمد بن جرير) ، كتاب اختلاف الفقهاء ، أو كتاب الجهاد وكتاب الجزيـة ، ص 1 ، 2 . (عني بنشره يوسف شاخت).انظر

Buchhandlung und Druckerei Vormals E. J. Brell Leiden. 1933, p1 et2.

الحسن البصري (21 ـ 110 هـ)-"ارتكاب المناهي .. من المثلة ، والغلول ، وقتـل النـساء والصبيان والشيوخ الذين لا قدرة لهم على القتال ، ويدخل فيه قتل الرهبان ، وتحريق الأشجار ، وقتل الحيوان لغير مصلحة ، فكل هذا داخل في النهي (ولا تعتدوا) "[1].

ولتطبيق مبدأ السلم في جهاد الكفار تجنباً لإراقة الدماء حث جل جلاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والمسلمين على الصلح ، إن وجدوا في المعتدين من الكفار ميلا إلى الـسلم ، إذ قال تعالى: "وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ "[2]. كما حـثهم الله على إ اء القتال معهم إن انتهوا فقال تعالى :"فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ"[3]. وأكثر من هذا في مجال الصلح والمعايشة مع الكفار وغيرهم وتحقيقا لمبدأ السلم ى الله في سورة الممتحنة المؤمنين من اتخاذ الكفار أولياء لهم ، ولكن جل جلاله استثنى منهم أولئك المسالمين ودعا إلى برهم وقسطهم وموالا م ، إذ قال :"لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ و تُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ "[4].

ومن مظاهر السلم في التشريع الإسلامي للجهاد ، وجود مثل هذا القانون الذي اعتـبره كل من (مراد هوفمان) وأبو الأعلى المودودي من القوانين المستحدثة الهامة التي لم تكن معروفة أو معمولا ا عند عرب الجاهلية ولا عند الأمم الأخرى التي لا علاقة لها بالإسلام . يدخل هـذا القانون في إطار السياسة الخارجية للدولة الإسلامية ، ويتعلق بإبرام المعاهدات و التحالف مع هذه الدول عند الحاجة ، والموقف منها عند نشوب حرب أو اقتتال بين إحدى هذه الدول المتحـالف معها وبين المسلمين الذين يعيشون خارج حدود الدولة الإسلامية ، مثـل المـسلمين الـذين لم يهاجروا إلى المدينة وبقوا بين المشركين . قال تعالى في سورة الأنفال :"إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَـاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَٱلَّذِينَ

---

[1] - محمد علي الصابوني ، روائع البيان ، ج1 ، (ن . م . س) ص32 .

[2] - سورة الأنفال ، الآية 62 .

[3] - سورة البقرة ، الآية 192 .

[4] - سورة الممتحنة ، الآيتان 8 ، 9 .

ءَامنواْ ولَم يهاجِرواْ مالَكُم من وِلَيتِهِم من شيءٍ حتى يهاجِرواْ وإِنِ ٱستنصروكُم فِي ٱلدينِ فَعلَيكُم ٱلنصر إِلا علَى قَومٍ بينكُم وبينهم مِيثَق وٱللَّه بِما تعملُونَ بصِير"[1].

ومعنى المولاة من الولاية ، ويطلق في اللغة العربية–كما يقول المودودي - "على الحماية والنصرة والعون والمساندة والصداقة والقرابة وتولي الأمر والإشراف وما يتشعب عن ذلك من معان "[2]. أما معناها التشريعي ؛ "فهو تلك العلاقة بين الدولة الإسلامية ورعاياها أو بين الرعايا والدولة الإسلامية أو بين الرعايا وبعضهم "[3]. وتكون هذه العلاقة في حدود لا تتجاوزها ، هي كالآتي :

1/ تقتصر الولاية سياسيا وشرعيا هنا ، على من يعيش من المسلمين وغير المسلمين داخل الحدود الجغرافية للدولة الإسلامية لا غير .

2/ يخرج الحكم الشرعي للآية المذكورة ولاية المسلمين الذين يعيشون خارج الحدود الجغرافية ولاية سياسية رغم وجوب ولايتهم الدينية ، كالأخوة والمحبة في الدين ، والتعاطف معهم ونصر م في حدود الإمكان .

(ا) إذا لم يكن بين الدولة الإسلامية وبين هؤلاء الذين اعتدوا على المسلمين الذين لا يعيشون داخل الحدود الجغرافية للدولة ميثاقا أو معاهدة صلح أو حلفاء .

(ب) أو إذا لم تخُلّ هذه الولاية الدينية ببنود الميثاق المبرم بين الدولة الإسلامية وهؤلاء الذين اعتدوا على أفراد المسلمين ممن هم ليسوا رعايا للدولة ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ،"أنا بريء من كل مسلم بين ظهراني المشركين"[4].

وكما يقول المودودي ، فـ"على هذا الأساس لم تطبق بنود صلح الحديبية الذي عقده الرسول عليه الصلاة والسلام مع كفار مكة على (أبي بصير) و(أبي جندل)[1] اللذين لم يكونا من رعايا دار الإسلام"[2].

---

[1] - سورة الأنفال ، الآية 73 .

[2] - أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، ص207 (ن . م . س) .

[3] - أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، ص 208 (ن . م . س) .

[4] - رواه ...

3/ عملا بمبدأ السلم . (أ) : لا يسمح الحكم الشرعي بخرق مواثيق المعاهدات بين المشركين والدولة الإسلامية مهما اعتدى المشركون على المسلمين الذين هم ليسوا من رعايا الدولة الإسلامية سياسيا . (ب): ولا تحل المواثيق المبرمة إلا باعتداء الكفار أو خرقهم للمعاهدات أو بانتهاء المهلة المتعاهد عليها .

ولا يجوز للمسلمين البدء بالاعتداء والغدر بالكفار لمجرد الشك في اختراق المعاهدة أو لتقصير في تطبيقها فقط ، وفقا لقول الرسول عليه الصلاة والسلام :"من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلن عقده حتى ينقضي عهده أو ينبذ إليهم على سواء"[3]. وفي حالة تهاون الطرف المتعاقد أو الشك في نواياه تجاه المعاهدة المبرمة ، فلا يجوز الهجوم عليه والغدر به دون إشعاره بذلك من قبل ، ودون حل المعاهدة المبرمة بينهما علانية ، وحتى لا يتوهم العدو بقاء سريانها ، فيكون ذلك في نظر القيم الأخلاقية غدرا .

4/ يجوز فقط ، الرد بالمثل ودون إشعار الخصم بذلك متى كان اعتداؤه صريحا وخرقه للمعاهدة معلنا ، حينئذ كما يقول المودودي :"لا يصبح فرضا علينا إعلامه بالحرب كما تنص الآية على ذلك ، وإنما يصبح لنا الحق في حربه وقتاله دون أن نخبره سلفا"[4]، مثلما وقع بصلح الحديبية الذي اخترقه كفار قريش علانية باعتدائهم على قبيلة خزاعة المتحالفة مع المسلمين ، فما كان على النبي إلا العمل بالمثل إذ هاجم المشركين بمكة دون إشعارهم بذلك ، فكان الفتح المبين.

إن تمسك المسلمين بمبادئ الجهاد الإسلامي المعلن عنها في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة كالوفاء بالعهود وتجنب الغدر والبدء بالاعتداء ، والتمسك بعدم ولاية الأقليات الإسلامية التي تعيش خارج حدود دار الإسلام سياسيا ، من الأمور التي تقضي على بذور الخلاف الذي كثيرا ما يسبب الحروب الدامية بين الشعوب والأمم ، ومن الأساليب الحضرية التي تمهد الطريق أمام حوار الحضارات وتعارف الأمم وتعاونها على حل المشاكل التي تحدث بينها ، ومن هذا

---

[1] - **هذان الرجلان ممن انظم إلى المسلمين (كلاهما على انفراد) فما كان من النبي عليه الصلاة والسلام إلا أن يردهما إلى قومهما عملاً بالآية ، إثر إبرام صلح الحديبية وبأحد بنود الصلح الذي ينص على رد النبي لكل من يلحق به دون أمر صاحبه أو قومه ، ولكل من الشخصين المذكورين قصة في السيرة النبوية .**

[2] - **أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، ص 210 ، (ن . م . س) .**

[3] - **سنن أبي داود ، (ن . م . س) رقم الحديث 2759 ، ج 3 / ص 83 .**

[4] - **أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، ص 212 ، (ن . م . س) .**

يلاحظ ، أن صور السلم كمبدأ أساسي في الجهاد الإسلامي ، تبدو في مظهرين اثنين ، أولها ؛ هو أنه قد فرض الجهاد بالنسبة للمسلمين وأذن به لهم ، لحمايتهم من اعتداء الكفار والمشركين عليهم ، وتوفير الأمن والسلام والحرية لهم ، وجعل كلمة الله هي العليا وكلمة أعدائه هـي الـسفلى . وثانيها ؛ بالنسبة للكفار ، فالجهاد ليس حربا وعدوانا عليهم ، بل هو مجرد دفاع لرد هجـومهم ينتهي بانتهائهم منه ، ويتحول إلى سلم ومصالحة معهم متى بدا لهم الجنوح إلى ذلـك ، وإذا مـا حدث روعيت فيه حقوق الإنسان كاملة ولم تنتهك أبداً من طرف المسلمين ، مهما كانت شدة العداوة والبغضاء بين أنصار الحق وأنصار الباطل .

ولأهمية السلم كمبدأ أساسي للجهاد الإسلامي ، انكشفت عنه حقيقة هامة – كما يقول الأستاذ ابن الخوجة ؛ "لم تنتبه إليها الشعوب والأمم في هذا العصر إلا بعد الحرب الكبرى حيـث غيرت في كثير من البلاد تسمية وزارة الحرب "بوزارة الدفاع" [ودعيت] الـدول إلى الـسلم ، وجنودها متفرقة في كثير من جبهات القتال . وما تلك الحقيقة التي اعتمد ا الدعوة الإسلامية من يوم ظهورها ومهاجمة الأعداء لها ، غير "نظرية السلم المسلحة "[1].

إلزامية الجهاد : **من المسائل التي يطرحها المعاصرون في سياق بحوثهم لطبيعة نظام الجهاد الإسلامي ، مسألة الجبر والاختيار بالنسبة للمسلمين إزاء المشاركة في الجهاد ، والجواب عـن هذا السؤال يرد إلى حكم الجهاد في التشريع الإسلامي الذي ينص على أن الأصل في وظيفـة الجهاد – كما اجمع العلماء – هو "أ ا فرض على الكفاية لا فرض عين"[2] أي ؛ "إذا قام به (من يكفيه) سقط الفرض عن الباقين "[3]. "إلا ما انفرد به عبد الله بن الحسين في القول بالتطوع "[4]، ودليل ابن رشد على أن وظيفة الجهاد فرض على الكفاية هو أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يخرج للغزو قط "إلا وترك بعض الناس"[5]. وفي نظر ابن رشد، "إذا اجتمعت هذه اقتضى ذلك**

---

[1] - محمد الحبيب ابن الخوجة ، الجهاد في الإسلام ، ص 25 (ن . م . س) .
[2] - ابن رشد ، بداية ا تهد و اية المقتصد ، (ن . م . س) ص 368 .
[3] - ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، (ن . م . س) ص 154 .
[4] - ابن رشد ، بداية ا تهد و اية المقتصد ، (ن . م . س) ص 368 .
[5] - ابن رشد ، بداية ا تهد و اية المقتصد ، (ن . م . س) ص 368 .

كون هذه الوظيفة فرضا على الكفاية"[1] إلا أن ابن رشد – كما نرى – لم يحدد أصناف هؤلاء الذين بقوا دون المشاركة في الجهاد ، فهل قصد العجزة والمنافقين والعصاة ، أم قصد غيرهم من الثقاة الذين تتوفر فيهم شروط الجهاد !؟ إن هذا الغموض يزول ويتلاشى بالرجوع إلى كلام ابن تيمية الذي استدل بالدليل النقلي لا الدليل العقلي على حكم الكفاية في الجهاد ، إذ قال :"وكان الفضل لمن قام به ، كما قال تعالى :"لَا يستوي ٱلْقَٰعِدونَ مِن ٱلْمؤمِنِين غَير أولِي ٱلضررِ وٱلْمجهِدونَ فِي سبِيلِ ٱللهِ بأمولهِم وأنفُسِهِم"[2] "[3] ، فبهذا يتحدد الفرض على الكفاية ويثبت بتفاوت الأجر بين من يخرج للجهاد ومن لا يخرج إليه . ولكن رغم أن فرض الجهاد كما هو عند الابتداء ، فرض على الكفاية بإجماع الأمة ، إلا أنه قد يمتد عند ابن تيمية إلى فرض عين . أي ؛ أنه قد يكون قتالا اختياريا في حالة الفرض على الكفاية ، وقد يكون قتالاً اضطراريا في حالة فرض العين . والأساس الذي يقوم عليه القتال الاختياري ، كما هو عند الابتداء ، هو القتال الذي يكون المقصود منه "الزيادة في الدين وإعلائه ولإرهاب العدو ،كغزوة تبوك ونحوها"[4].

> **وهو الذي قسم فيه المسلمون إلى قاعد عنه وخارج إليه ، أما الأساس الذي يقوم عليه القتال الاضطراري يتحدد عند استعداد العدو للهجوم على المسلمين ، "فإنه يصير دفعة واجبا على المقصودين كلهم ، وعلى غير المقصودين لإعانتهم .. كما كان المسلمون لما قصدهم العدو عام الخندق ، لم يأذن الله في تركه أحداً كما أذن في ترك الجهاد ابتداءً لطلب العدو ، والذي قسمهم فيه إلى قاعد وخارج . فهذا دفاع عن الدين والحرمة والأنفس ، وهو قتال اضطراري ، وذلك قتال اختياري ..."[5].**

وسواء كان الجهاد فرضا على الكفاية أم فرض عين ، فهو كما يقول الفقيه ابن رشد ، واجب على الأحرار من الرجال البالغين "الذين يجدون بما يغزون ، الأصِحاء لا المرضى ولا الزمنى

---

1 - ابن رشد ، بداية المجتهد و نهاية المقتصد ، (ن . م . س) ص 368 .
2 - سورة النساء ، الآية 94 .
3 - ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، (ن . م . س) ص 154 .
4 - ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، (ن . م . س) ص 155 .
5 - ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، (ن . م . س) ص 115 .

(لعله المزمن) وذلك لا خلاف فيه"[1]، إذ قال تعالى : "كُتِب عليكُم ٱلْقِتالُ وهو كُره لكمْ وعسى أن تكْرهواْ شيئاً وهو خير لكُم وعسى أن تحِبواْ شيئاً وهو شر لكُم واللهُ يعلَم وأنتم لاَ تعلَمونَ"[2]. وقال في حق العاجزين عن القتال :"لَيس علَى ٱلأعمى حرج ولاَ علَى ٱلأعرجِ حرج ولاَ علَى ٱلْمرِيضِ حرجٌ"[3]، وكذلك "لَيس علَى ٱلضعفَآءِ ولاَ علَى ٱلْمرضى ولاَ علَى ٱلذِين لاَ يجِدونَ ما ينفِقُونَ حرج"[4].

إعداد العدة للجهاد : **ولما كان الجهاد واجبا على المسلمين في كل حين لصيانة السلم وإقراره ، حث الله جل جلاله ورسوله صلى الله عليه وسلم على ضرورة إعداد العدة له من الوسائل والأنفس وخطط أو فنون الاقتتال . فبالنسبة للوسائل والأنفس قال الله تعالى "وأَعِدواْ لَهمْ ما ٱستطَعتم من قُوةٍ ومِن رباطِ ٱلْخيل ترهِبونَ بِهِ عدو ٱللهِ وعدوكُم "[5]. وحقيقة الأمر هي أن "لكل أمة من أمم الأرض ، تريد أن تحيا حياة العزة والكرامة ، من أن تستعد الاستعداد الكامل لمجابهة عدوها بكل ما تملك من قوة ، وأن تأخذ بأسباب النصر، فتهيئ شبابها للجهاد والقتال"[6]. قال النبي عليه الصلاة والسلام :"علموا أبناءكم السباحة والرماية وركوب الخيل"[7]. لعل الحديث إشارة إلى الاستعداد للقتال براً وبحراً وجواً في سبيل الله وسبيل الأمة الإسلامية .**

ولعل في الاستعداد والعدة حكمة إلهية تخدم السلم والاستقرار أكثر مما هي تخدم الحرب والعدوان . إذ الأمر بإعداد القوة في الآية الكريمة جاء مقرونا بفعل "ترهيب العدو"، والاقتصار على ترهيبه قبل الهجوم والاعتداء خير من قتاله وسفك الدماء ، في حالة ما إذا هم بالهجوم والاعتداء ، ويمكن تأويل الآية على ثلاثة أوجه .

أ / الوجه الأول، هو أن إعداد العدة يخيف الخصم فلا يعتدي ولا يفكر فيه أبداً .

---

[1] - ابن رشد ، بداية المجتهد و نهاية المقتصد (ن . م . س) ص 368 .

[2] - سورة البقرة ، الآية 214 .

[3] - سورة الفتح ، الآية 17 .

[4] - سورة التوبة الآية 21 .

[5] - سورة الأنفال الآية 61 .

[6] - محمد علي الصابوني (ن . م . س) ج1 ص 235 .

[7] - أورده أبو بكر البيهقي ، شعب الإيمان ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، (دون تاريخ) ،رقم الحديث 1410 ، ج 6 / ص 104 .

ب/ هو أن إعداد العدة والاستعداد للجهاد ، قد ترهب الخصم إذا ما هم بالاعتداء ، فتخور قواه ويتراجع منهزما قبل نشوب الحرب .

جـ/ قد ينهزم بالفعل إذ ما اعتدى ، أمام هذه القوة المعدة لـا ته .

هذا بالنسبة للخصم ، أما بالنسبة للطرف الثاني الذي يحتمل الاعتداء عليه والمعد لهذه القوة ، فإ ا تحول شعوره من حالة الضعف إلى حالة القوة ، وقريبا مما ذهب إليه جون بـول سـارتر Jean- Paul Sartre (1905 – 1980 م) في تفسيره للانفعال ، إذ يرى أن الجـسم خـلال الانفعال يغير "علاقاته بالعالم لكي يغير هذا العالم صفاته"[1]. ويؤكد على أن الحالة الانفعاليـة إن كانت تبدو لهواً "فإنه لهو نؤمن به"[2]. فإعداد العدة المشار إليها في القرآن ، تعد من الناحية التقنية ، سيفا ذا حدين ، الحد الأول هو أن الاستعداد الدائم للجهاد يرهب الخصم ويؤثر فيه حـسب التنبؤات المشار إليها آنفا ، ويمثل الثاني ؛ ما ينفخ من روح في جسم صاحبه فيعطيه سبل وأسباب الحياة والفوز ."كَم مِن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَت فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ "[3].

لأن ذوات الفئة المحددة بكثرة العدد هنا ، أجساد لا أرواح لها تمدها بالشجاعة وتعـدها بالفوز ، فالخوف واليأس يغمرا ا من كل الجوانب .. بينما ذوات الفئة المحددة بقلة العدد أجساد تملأها الأرواح التي تمدها بالصبر والشجاعة وتصور لها الفوز الذي لا محالة مـن نيلـه في الـدنيا والآخرة ، و واقعة بدر بين الفئتين أصدق دليل على هذا ، إذ قد انتصرت الفئة القليلة على الفئـة الكثيرة بإذن الله ، بحيث أن جيش رسول الله صلى الله عليه وسلم ،كان فئة قليلة فيها ، لا يتجاوز عدد رجالها "ثلاثة مائة .. وأربعة عشر رجلا "[4]، فهزمت الكفار الفئة الكثيرة ، بزعامة أبي جهل والتي بلغ عدد مقاتليها نحو ألف رجل .

ففي إطار الاستعداد الدائم للجهاد و إعداد العدة له ، جاء ذكر "القوة " في الآية مطلقا ، وحسب الاستطاعة ولم يحدد ، (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة) إشارة إلى ضـرورة ابتكـار

---

[1] - جون بول سار تر ، نظرية الانفعال ، ترجمة هاشم الحسيني ، منشورات دار مكتبة الحياة ، ط1، بيروت – لبنان (دون تاريخ) ص 56 .

[2] - جون بول سار تر ، (ن . م . س) ص 56 .

[3] - سورة البقرة ، الآية 247 .

[4] - ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج2 ، ص 364 . (ن . م . س)

تطوير أسباب القوة إلى أقصى حد ممكن يستطاع عليه ، ومهما كانت هذه القوة ، لعلم الخـالق بتطور وسائل القوة بتطور الحضارة وتقدم الشعوب والأمم ، ولعلمه من جهة أخـرى ، بـدوام الصراع المرير بين الحق والباطل وبين الكفر والإيمان ، لأن الظالم عنيد في اعتدائه وظلمه ، ومتفنن في وسائله ، والمظلوم باسل في دفاعه العادل حماية للسلم وإقرارا للأمن .

لهذا الغرض كان الجهاد الإسلامي فرضا على المسلمين وركنا هاما من الأركان الأساسية لقيام الدولة الإسلامية ، وهو ما أدى بالنبي عليه الصلاة والسلام ، من الوهلـة الأولى إلى تنظـيم جيش الإسلام أحسن تنظيم ، رغم التجربة الأولية البسيطة ، فعين القادة المحـنكين ، واشـترط شروطا في الـاهدين ، وحثهم على الصبر والثبات في القتال وتقوى الله ، وعدّل صفوفهم بيـده خلال معركة بدر العظمى ، واتخذ لهم لواء أبيض اللون كلف مصعبا بن عمير بحمله ، "ورايـتين سوداوين ، إحداهما مع علي بن أبي طالب ، يقال لها : العقاب ، والأخرى مع بعض الأنصار[1] "[2]، وكان شعارهم في هذه المعركة الفاصلة بين الحق والباطل أحداً أحداً . وسلاحهم في هذه المعركة وغيرها ؛ السيوف والدروع والرماح والنبال والأقواس والنشاب والخيل والجمال ، واسـتخدموا فيما بعد المنجنيق[3] والدبابة[4] والضبر[5] ورأس الكبش[6] وسلم الحصار والـن[7] أو التـرس والحـسك[8]

---

[1] - "كانت راية الأنصار مع سعد بن معاذ " ابن هشام ، السيرة ، ج2 ص 264 .

[2] - ابن هشام (ن . م . س) ج2 ، ص 264 .

[3] - المنجنيق ؛ آلة قابلة للحركة استعمالها المسلمون وطوروها تقذف ا الحجارة والحديد والرصاص والأخشاب المشتعلة إلى أن أصبحت تقذف به قذائف النفط . قيل إن النبي أول من استعمله في الإسلام حاصر أهل الطائف ورماهم به ، و نصبه حول خيبر ليلقي الذعر في قلوب اليهود . أنظر صبحي الصالح ، النظم الإسلامية ، نشأتا وتطورها ،(ن . م . س) ص 500 .

[4] - الدبابة والضبر عبارة عن صندوق يغشاه جلد يحمل جنودا تقترب فيه من الحصون ، سمي دبابة لأنه يدب على ثماني عجلات ويحمل حوالي 10 جنود .

[5] - الضبر هو آلة من خشب كانت تستعمل في الحرب ، يتقرب ا اهدون تحتها إلى الحصون للقتال .

[6] - رأس الكبش : هو سلاح حديدي ثقيل يشبه رأس الكبش ، يصطدمون به الأسوار لتهديمها وثقبها .

[7] - ا ن أو الترس و يسمونه الدرقة والحجفة يصنع من الخشب ويغطى بالجلد ويرسع بالمسامير الكثيرة يقيهم أذى العدو.

[8] - الحسك الشائك : من وسائل الدفاع التي استعملها المسلمين صنعت أول الأمر من الشوك الصلب ثم من الحديد ذو ثلاثة أنياب يغرس منها نابان في الأرض ويبقى واحد منها بارزا لتعطب ا حوافر الخيل وأقدام جيش العدو .

الشائك . "وحفروا الخنادق ، وبنوا الحصون والأسوار ، وعنوا كثيرا ذه الوسائل الدفاعية ، لأن دينهم حرم عليهم الاعتداء على الآمنين ، وأباح لهم رد كيد المعتدين"[1].

ثم تطورت وسائل المسلمين الدفاعية إلى أن أصبح لهم في عهد معاويـة بـن أبي سـفيان أسطول بحري قوامه ، ألفا وسبعمائة سفينة حربية ، "ضيق الأسطول الإسـلامي الخنـاق علـى الأسطول البيزنطي ، لاستلاء المسلمين على المراكز البحرية المهمة ، وهي جزر قبرص ، وصقلية ، ورودس ، وكريت ، وما زال الأسطول الإسلامي يكبر ويتضخم حتى اشترك فيه سنة 99 هـ ـ حوالي ألف وثمانمائة سفينة في غزوة واحدة "[2].

1 - صبحي الصالح (ن . م . س) ص 500 .

2 - صبحي الصالح (ن . م . س) ص 513 .

الفصل الرابع

◄مسائل تتعلق بمبادئ الحكم عند المسلمين،
آو بين مبدأ النص و مبدأ الاختيار.

المباحث

◄تمهيد: سبب اختلاف المسلمين حول مبادئ الحكم.

◄الخطاب الشيعي أو مبدأ النص.

◄الخطاب السني أو مبدأ الاختيار.

◄نموذج الشورى الراشدية ، أو هيئة أهل الحل والعقد
التي ابتكرها عمر بن الخطاب قبيل وفاته .

◄هوية أعضاء أهل الحل والعقد ، وهوية من يولونه الإمامة .

تمهيد

سبب اختلاف المسلمين حول مبادئ الحكم : تطرقت في الفصل السابق إلى معالجة أهم الأسس والركائز التي قامت عليها الدولة الإسلامية بالمدينة المنورة ، وقام بموجبها النظام الجماعي في الحكم خلال عهد النبوة وعهد الخلافة الراشدية بعده . وهي الأسس والركائز التي لا تقوم الدولة بدو ا ؛ كضرورة الانتقال من حال شتات القبائل وتفرقها ، إلى حال نشأة الأمة وقيام نظام الدولة بتكامل وتعاون مؤسسا ا ، والاهتمام بالتشريع ونشر الأحكام الم لة وتوضيحها وتعليمها للناس ، وسن القوانين ووضع الدساتير في إطار المبادئ الإسلامية ، وعقد العقود وإبرام العهود بين المسلمين وغير المسلمين ، وتنظيم الاقتصاد تنظيما محكما ، يقوم على أسس عادلة يقرها العقل والشرع معا ، وفرض الجهاد على المسلمين كوسيلة لا كغاية ، لحمايتهم والدفاع عنهم ضد اعتقادات المشركين ، ولتقويم اعوجاج المنحرفين أيضا ، وإقامة حدود الله عليهم ، وغيرها من النظم التي لا مناص منها لتأسيس الدولة ومجا ة الطوارئ والمستجدات التي قد تحدث في مثل هذه الظروف ، وهو ما بادر إليه النبي معية أصحابه لمعالجته وإيجاد الحلول المناسبة له . وقد تضافرت التصورات النظرية والأعمال التطبيقية في تفعيلها و إنجاحها في فترة وجيزة جدا إذا ما قورنت بالفترات الزمنية الطويلة والمراحل العديدة التي مرت ا الدولة التقليدية في نشأ ا وتطورها . ونعالج في هذا الفصل جملة من المسائل التي تتعلق بالمبادئ الأساسية التي يقوم عليها مفهوم الجماعية في الحكم عند المسلمين ، والأهداف والغايات التي ستتحقق على أرض الواقع بموجب تطبيق هذا المفهوم .

إن أهم اختلاف وقع بين المسلمين بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام ، هو اختلافهم في من يخلفه ، أيكون من الأنصار أم من المهاجرين ؟ ثم إذا كان من المهاجرين ، أيكون من أهل البيت أم أنه يجوز أن يكون من غيرهم ؟ وما هي طريقة تنصيبه ؛ أيعين بالنص أم عن طريق

الاختيار والرأي أو الشورى ؟ وما حقيقة مهامه ، أهي مهام سياسية أم دينية ؟ وهنـاك مـسائل أخرى فرعية تتأتى وتطرح في هذا السياق الذي يتناول بحث مبادئ الحكم الجماعي عند المسلمين .

أما الاختلاف حول من يخلف رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بعد وفاتـه ، بـين الأنصار والمهاجرين ، فقد وجد طريقه إلى الحل يوم وقوعه بسقيفة بني ساعدة قبل تشييع جنـازة النبي عليه الصلاة والسلام ودفنه ، حيث اجتمع الأنصار والمهاجرون ، وحسم الخلاف لـصالح المهاجرين عن طريق النص ، إذ أخبرهم أبو بكر الصديق بقول النبي عليه الصلاة والسلام ؛ "الأئمة من قريش"[1]، وبعد أن كان الأنصار قد اتفقوا على سعد بن عبادة من الأنصار(ت 14. هـ) أو على مبدأ "منا أمير ومنكم أمير"[2]، الذي عارضه أبو بكر بمبدأ آخر يتفق مع النص الذي أدلى به ، وهو مبدأ "نحن الأمراء وأنتم الوزراء"[3]. وتم الإجماع بعد الأخذ والرد عن طريق مبدأ الاختيـار والشورى ، على بيعة أبي بكر وعقد الخلافة له ، كأول خليفة راشدي للمسلمين ، بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام ، ما عدا سعد بن عبادة الذي بقي معارضا إلى أن مات .

وقد وقع هذا الحدث العظيم في تاريخ المسلمين ، وتاريخ النظام السياسي الإسـلامي ، في غياب علي بن أبي طالب الذي كان مشغولا بتجهيز جنازة النبي عليه الصلاة والسلام ، وهو مـا أدى إلى تخلفه عن البيعة إلى جانب بني هاشم وطلحة والزبير وبعض الأنصار الذين قالوا "لا نبايع إلا عليا"[4]، ولكن عند ما دعاهم عمر للبيعـة بـايعوا جميعـا إلا عليـا ، كمـا يقـول ابـن كثير(699ـ 774 هـ/ 1300 ـ 1372 م)"ما بايع إلا بعد ستة أشـهر ، والله أعلـم"[5]. وسيكون لهذا أثره البالغ في السياسة والفكر والثقافة والتصوف والإلحاد وغيرها .

وتوالى الخطاب السياسي السني كخطاب واقعي يفرض نفسه في تعيين الخليفة عن طريـق مبدأ الاختيار والرأي أو الشورى دون الالتفات إلى النص فتواترت البيعة لأبي بكر يوم الـسقيفة

---

[1] - أخرجه أحمد في المسند 3 ، رقم 129 .
[2] - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج2 ، ص 189 (ن . م . س) .
[3] - (ن . م) ، ص 189.
[4] - (ن . م) ، ص 189.
[5] - (ن . م) ، ص 189.

كما رأينا ، "وكان عمر ولي عهده ، وتعين عثمان في الستة المذكورة في الشورى بالبيعة . ولما انتهت النوبة إلى علي ، طلب البيعة ، فأول من بايعه طلحة والزبير"[1]. إلا أن الخلافة لم تستقر لعلي أمام معارضة معاوية بن أبي سفيان الذي رفض مبايعته[2] بحجة تضلعه في مقتل عثمان ابن عم معاوية أو لتهاونه في معاقبة القتلة ، ونفس الأمر بالنسبة لخروج عائشة في واقعة الجمل[3] التي قتل فيها طلحة والزبير واستتابت عائشة فتابت وعادت إلى المدينة ، وما جرى من اقتتال بين علي ومعاوية ، كانت ايته قتل علي من طرف الخارجين عليه إثر حادثة التحكيم . فكانت فتنة كبرى وأزمة سياسية خانقة بين علي ومعاوية بالخصوص ، انتقلت السياسة إثرها من حكم جماعي أساسه الشورى بين المسلمين إلى حكم ملكي وراثي أساسه القوة والغلبة بتعبير ابن خلدون ، وهو الخلاف المعبر عنه في كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني بأنه "أعظم خلاف بين الأمة "[4]. وهو الخلاف حول الإمامة ، "إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان "[5].

لم يقتصر الخلاف حول السياسة فقط ، رغم الأحداث الدامية التي سجلها التاريخ على مستوى الواقع ، بل تجاوزها إلى خلاف حاد على مستوى الأفكار والمبادئ ، وبين فريقين كبيرين ، يمثل الفريق الأول أنصار علي والمتعاطفين معه ، وقد اصطلح عليهم بمصطلح الشيعة إلى اليوم . ويمثل الفريق الثاني أهل السنة والجماعة ومعظم المسلمين على اختلاف مشار م ومذاهبهم . وأهم ما وقع عليه الخلاف بين الفريقين ودار حوله النقاش هو، مبدأ النص ومبدأ الاختيار ، وما انجر عن القول بكل منهما .

---

[1] - **الجويني ، الطريق إلى الإمامة ، اختصره وعلق عليه أبو عمار محمد بن حامد الحسيني ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، مكة ، دون تاريخ ، ص 26 .**

[2] - **رد معاوية عن كتاب علي بن أبي طالب - الذي طلب فيه هذا الأخير البيعة من معاوية ومن أهل الشام - ببيت شعر فريد قال فيه : (ليس بيني وبين قيس عتاب ? غير طعن الكلى وضرب الرقاب) . أنظر أبن قتيبة ، الإمامة والسياسة (ن . م . س) ص 45 .**

[3] - **سميت كذلك لأن عائشة كانت تركب جملا في قيادتا لهذه الواقعة .**

[4] - **الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 1 ، (ن . م . س) ص 24 .**

[5] - **(ن . م) ص 24 .**

المبحث الأول

الخطاب الشيعي وتطوره، أو مبدأ النـــص.

الخطاب الشيعي: إن ما يلفت الانتباه ، هو أن الخطاب الشيعي ، أول خطاب أثار مسألة الإمامة أو الخلافة على الساحة الفكرية والنظرية في إطار الجدل الكلامي ، سبق طرحهم للمسائل السياسية طرح المسلمين عامة ، وأهل السنة خاصة . إذ أن هؤلاء "اغفلوا ذلك كله إغفالا يكاد يكون تاما"[1]، بادئ الأمر ، ولم يتعرضوا إلى الأبحاث السياسية "إلا في حدود الخطوط العريضة التي رسمها الشيعة ، فكانت أبحاثهم للمعارضة والرد فحسب"[2].

والعوامل أو الأسباب التي سمحت بنشاط هذا الخطاب ولم تسمح بنشاط الخطاب الآخر ، والفوارق التي أدت إلى ما آل إليه الشيعة وما آل إليه السنيون ، هي شبيهة بتلك التي باعدت بين اليوتوبيين والواقعيين ، إذ "تنشأ النظريات اليوتوبية عادة نتيجة خيبة أمل واضعيها مـما يجـري في الواقع"[3]. بحيث أن جملة من الحوادث الدامية والهزات العنيفة التي أدت آخـر الأمـر إلى انهيـار السياسة الشرعية المألوفة عهد النبي عليه الصلاة والسلام ، وعهد الخلفاء الراشدين بعده ، وانفراد معاوية بالسلطة ، وتأخر خلافة علي قبلها إلى المرة الرابعة – في نظر الشيعة – ثم اغتياله واغتيـال الحسين ابنه بكربلاء فيما بعد ، هي التي كان جرحها عميقا وتأثيرها شديدا في نفوس المـسلمين عامة والشيعة خاصة ، فانتهى بهم التشيع إلى ما انتـهى إليـه .

---

[1] - أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة لدى الشيعة الأثنى عشرية ، (ن . م . س) ، (ن . م . س) ص 27 .

[2] - (ن . م) ص 27 .

[3] - (ن . م) ص 65 .

في حين ظل أهل السنة والجماعة متمسكين بالواقع ومجاراة الأحداث محاولين إصلاح هذا الواقع عن طريق الاجتهاد واستخلاص الأحكام الفقهية قياسا على الواقع الذي أجمعت عليه الأمة وسار على نهجه السلف الصالح ، إلى أن امتدت أيديهم فيما بعد إلى معالجة المسألة السياسية معالجة نظرية على ضوء بحوث علم الكلام السني ، كما يسميه البعض ، وقد انتخبوا وابتكروا حلولا ونظريات سياسية لا تقل أهمية ، غازلوا بها تلك التي انتهجها التشيع إلى علي .

إن الأسس والأركان التي يقوم عليها الخطاب الشيعي ، كما هو معروف ، مناقضة تماما أو تكاد ، لتلك التي يقوم عليها الخطاب السني ، ومناقضة لمبدأ الشورى في اختيار وتنصيب الأمة للحاكم أو خلعه . يمكن تحديد مذهب التشيع وإظهار حقيقته من خلال تحديد بعض مظاهره .

1 ـ مصطلح الشيعة : اصطلح عليهم بمصطلح الشيعة[1]، "لأنهم شايعوا عليا رضـوان الله عليه ، [وقدموه][2] على سائر أصحاب رسو الله ، صلى الله عليه وسلم"[3]. وكلمة شيعة كلمـة قرآنية ، ذكرها الله في باب الاستهجان والنذر بالوعيد لأولئك "إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ"[4]. من هنا يحتمل أنهم أرغموا على هذه التسمية التي قد يكون فرضها عليهم خصومهم ، من أهل السنة والجماعـة أو أنـصار معاوية أو غيرهم ، كانت لهم على الوجه الذي وردت به في النص . "إذ يعتبر التشيع أهم انشقاق في التنظيم السياسي للدولة الإسلامية [5]". ولا شك أنهم يفضلون غيره من المصطلحات كمصطلح الإمامية ، لأن تسميتهم (بالإمامية) أليق بهم ، لقولهم بإمامة علي رضي الله عنه ، تشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والإقتداء به . ولهذا يقال الإمامة الكبرى"[6]، أي الخلافة . ولأن عليا في نظـرهم

---

[1] - **الشيعة هم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه ، على قتال طلحة والزبير وعائشة ومعاوية والخوارج ، في نظر أبي سعيد نشوان .**

[2] - **حول الفعل من صيغة المضارعة إلى صيغة الماضي لتستقيم توالي الجملة مع مقدماتنا .**

[3] - **الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج 1 ، ص 65 (ن . م . س) .**

[4] - **سورة الأنعام ، الآية 160 .**

[5] - **أحمد محمود صبحي ، (ن . م . س) ص 22 .**

[6] - **ابن خلدون ، المقدمة ، (ن . م . س) ص 136.**

"أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر"[1] عند بعضهم . وقد شاركهم رأيهم جميع المسلمين بما فيهم أهل السنة ، أو تأثروا م في الاصطلاح على علي بالإمام دون سواه من الخلفاء الراشدين .

2 ـ مبدأ النص : وأهم ما يميز الشيعة عن أهل السنة والجماعة والفرق الكلامية علـى تعدد مناحيها ، طرحهم السياسي القائم على النص . إذ أن الإمامة أو الخلافة عندهم لا تكون إلا بنص وتوقيف وأ ا قرابة ، وأنه جائز للإمام في حالة التقية[2] أن يقول : "أنه ليس بإمام"[3]. و ـذا أنكروا مبدأ الاختيار القائم على الشورى الركن الأساسي عند المسلمين عامـة ، وأهـل الـسنة والجماعة خاصة . إذ ليست الإمامة عند الشيعة ، كما يقول الشهرستاني "قضية مصلحية تنـاط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم ، بل هي قضية أصولية ، وهي ركن الـدين ، لا يجـوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله "[4].

وانطلاقا من هذا يقولون بالتنصيص على علي رضي الله عنه وعلى ذريته مـن بعـده ، معتمدين في ذلك _ كما يرى ابن خلدون _ على "نصوص ينقلو ا ويؤولو ا علـى مقتـضى مذهبهم لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلا م الفاسدة "[5]. وتنقسم هذه النصوص التي نصت على علي في نظرهم إلى نص جلـي ونص خفي ، ومن النصوص الجلية قوله ، صلى الله عليه وسلم في حديث له تكلم به في غدير خم "من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهمّ وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وأدر الحق معه حيث دار ، ألا هل بلغت ؟ ثلاثا "[6]. "فادعت الإمامية أن هذا النص صريح"[7]، وغيره من النصوص التي يؤولو ا لصالح مذهبهم . ومن النصوص الخفية عندهم ، هو أن

---

1 - أحمد محمود ، صبحي ، (ن . م . س) ص 24 .

2 - ينكر ابن تيمية في كتاب مناهج السنة بأن ينسب هذا الأصل الشيعي إلى المؤمنين الأتقياء من أهل البيت .

3 - الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج1 ، ص 89 . (ن . م . س)

4 - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 1 ، ص 146 (ن . م . س)

5 - ابن خلدون ، المقدمة ، ص 140 .

6 - "من كنت مولاه فعلي مولاه ".فهذا القسم من الحديث المذكور صحيح ، أورده الترميذي في سننه ، باب مناقب علي بن أبي طالب، 319/7 . وكذلك ، أخرجه أحمد في مسنده ، رقم الحديث 18519 . أما القسم الثاني منه فهو ضعيف.

7- الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج1 ص 163 .(ن . م . س) .

النبي عليه الصلاة والسلام كلف أبا بكر بقراءة سورة (براءة) في موسم الحج حين أنزلت ، لكن أوحي له أن يكلف رجلا منه أومن قومه "فبعث عليا ليكون القارئ المبلغ "[1] عـوض أبي بكـر، فقالوا أن هذا يدل على تقديم علي في الإمامة أو الولاية على أبي بكر وعلى غيره .

ومن هنا فهم لا يعترفون ضمنيا بالنتائج التي انتهى إليها اجتمـاع المـسلمين (أنـصارا ومهاجرين) بسقيفة بني ساعدة ، والذي أسفر عن اختيار أبي بكر الصديق خليفة للمسلمين بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام . بل يعتبرون هذا الحدث خروجا عن التنصيص لعلـي وأبنائـه ، ظلما وعدوانا من غيره .

3 ـ عصمة الإمام : والإمام عندهم لا يكون إلا معصوما من الذنوب الكبائر والصغائر ، وهو في مرتبة تعلو مرتبة الأنبياء والملائكة المقربين . إذ يقول الإمام آية الله الخمـيني : "إن مـن ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاما لا يبلغه ملك مقرب ، ولا نبي مرسل"[2]. ومن هنا آل الأمـر ببعض الطوائف المتشددة المتطرفة منهم ، إلى حد تأليه علي بن أبي طالب وتأليه الأئمـة بعـده ، تجاوزوا بمغالا م حدود العقل والإيمان، كما يرى ابن خلدون ، وهـؤلاء الأئمـة الموصـوفون بالألوهية إما "أ م بشر اتصفوا بصفات الألوهية ، أو أن الإله حل في ذاته البشرية ، وهـو قـول بالحلول يوافق مذهب النصارى في عيسى"[3] عليه السلام . ويذكر ابن خلدون ؛ أن عليا رضي الله عنه حرق "بالنار من ذهب فيه إلى ذلك منهم"[4]. وغير ابن خلدون من يقول كلاما _ نورده من باب الطرافة _ أنه لما أمر علي بحرقهم ، قالوا له ؛ إن أحرقتنا أثبت ألوهيتك ، لأن لا واحد سوى الله يحرق من يشاء من عباده بالنار ، فتركهم لشأ م . ومنهم التناسخية من يقول :"بأن كمـال الإمام لا يكون لغيره ، فإذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر ليكون فيه ذلك الكمال ، وهو قول بالتناسخ"[5]ليس غريبا عنهم ، ولكنه ليس ابتكارا منهم ، بل له علاقة بمعتقدات الشرقيين القدامى (من فرس ، وهنود ومصريين وبابليين وغيرهم) إذ جميع معتقدا م تنتهي إلى أصل واحد ، هـذا

---

1 - ابن خلدون ، المقدمة ، ص 140 .

2 - آية الله الخميني ، الحكومة الإسلامية ، طبع الحركة الإسلامية في إيران _ طهران 1389 ، ص 52 .

3 - ابن خلدون ، المقدمة ، ص 141 .

4 - (ن . م) ص 141 .

5 - (ن . م) ص 141 .

الأصل الواحد أو العام ، هو اعتقادهم بمعتقد وحدة الوجود ، الذي لا يميز ولا يفصل الخالق عن المخلوق ، وهو اعتقاد يعود إلى ما قبل التجريد المطلق للعقل ، أي قبل إدراك العقل لعالم ما بعد الطبيعة ، عالم الميتافيزيقا ؛ حيث انتقل العقل من التفسير الأحادي للوجود المؤسس على الإدراك الحسي ، إلى التفسير الثنائي للوجود المؤسس على الإدراك الحسي والعقلي معاً ، ويعد هذا بالنسبة للشيعة انتكاسة فكرية ودينية معا . إذ ضعف بموجبه لديهم مستوى التعقل ، فانتقل من التجريد المطلق إلى التجريد الحسي ، وضعف إيما م ، فانتقل من عبادة الله وحده لا شريك له إلى عبادة المخلوق ، أو إلى الشرك بالله .

4 ـ الغيبة الكبرى: إن الواقفية أو الإثنى عشرية يقولون بغيبة الإمام الثاني عشر[1] وعدم موته ، يشيرون إلى محمد بن الحسن بن علي (231 ـ 260 هـ) ، وهو الغائب المنتظر عندهم الذي يدعون ظهوره "فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلما وجوراً"[2]. أو هو محمد بن الحسن العسكري الملقب بالمهدي المنتظر ، إشارة منهم بذلك "إلى الحديث الواقع في كتاب الترميذي في المهدي"[3] ، وهم إلى الآن ينتظرونه ويسمونه بالمنتظر لذلك"[4].ويترتب عن هذا القول ، ظهور أزمة عقائدية وسياسية خانقة عندهم ألزمتهم الخروج منها بتكييف عقائدهم لها .

ومن القول بالنص وعصمة الإمام إلى حد تأليهه وتقديسه وتقديم الإمام الفاضل عن الإمام المفضول ، وجواز العكس عند التقية أو حين الرضا والتنازل من الأول إلى الثاني وغير ذلك . فإن مهام الإمام في الخلافة لا تختلف عن مهام الرسول صلى الله عليه وسلم في رسالته ونظام

---

[1] - هؤلاء الأئمة هم : نص الله على (1) علي ، ونص علي على(2) ابنه الحسن ، ونص الحسن على (3) أخيه الحسين ، ونص الحسين على (4) ابنه علي بن الحسين ، ونص علي بن الحسين على (5) ابنه محمد بن علي ، وأن محمد بن علي نص على (6) ابنه جعفر ، وأن جعفر نص على (7) ابنه موسى ، وأن موسى نص على (8) ابنه علي بن موسى ، وأن هذا الأخير نص على(9) ابنه محمد بن علي بن موسى ، وأن هذا الأخير نص على (10)ابنه علي بن محمد بن علي بن موسى ، وأن هذا الأخير نص على (11) ابنه الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى ، وهذا الأخير نص على (12) ابنه محمد بن الحسن بن علي وهو الغائب المنتظر . أنظر الأشعري مقالات الإسلاميين ، ج1 ص 91،90 .(ن . م . س .)

[2] - الأشعري مقالات الإسلاميين ، ج1 ، ص 91 .

[3] - انذر سنن الترميذي، كتاب الفتن ، باب ما جاء في المهدي ، رقم الحديث 2158.

[4] - ابن خلدون ، المقدمة ، ص 142 .

حكمه ، إذ أنهم مزجوا الروحي المقدس بالزمني ، أو الديني بالدنيوي السياسي ، فكان في نظرهم حكما إلهيا أو تيوقراطيا بلغة العصر ، إذ كان النبي _ حسب زعمهم _ يقضي "في المسائل السياسية بالوحي كما يقضي في أمور الدين"[1] لأنه لا معنى للتشريعات الدينية إذا لم تطبق وتنفذ في الواقع ، وبالتالي فإن التشريع الديني _ كما يقول آية الله الخميني _"لا ينفع وحده ولا يضمن سعادة البشر، بل ينبغي أن تعقب سلطة التشريع سلطة التنفيذ ، فهي وحدها التي تنيل الناس ثمرات التشريع العادل . لهذا قرر الإسلام إيجاد سلطة التنفيذ إلى جانب سلطة التشريع ، فجعل للأمر وليا للتنفيذ إلى جانب تصديه للتعليم والنشر والبيان"[2].

5 ـ إنكار الاجتهاد والقياس : وإذا كانت المسألة السياسية مسألة أصولية وركنا من أركان الدين لديهم ، مرد القضاء فيها للوحي ولمن يفوضه الله لذلك من الأنبياء والأئمة ، فلا دخل للأمة والناس عامة في شأنها ، وما عليهم إلا السمع والطاعة لما يوحى وينفذ ، ولا معنى للشورى والإجماع والاجتهاد أو الرأي ، ومن هنا كانت معارضتهم لذلك ، "فقد أنكروا القياس و أنكروا نسبته إلى الرسول فضلا عن أن يكون قد أذن به ... فلا صحة لإباحة النبي للاجتهاد أو القياس"[3]. دليلهم في ذلك كما أسلفنا ، تأويلهم للنصوص الأصولية على الوجه الذي تتفق فيه مع المبادئ المقررة لديهم ، أو اعتمادهم على الأحاديث الضعيفة . ومما يأولونه من القرآن تأويلا خاصا بهم ، هو أن العديد من الآيات القرآنية تبتدئ بقوله تعالى ؛ (يسألونك .. يسألونك ..) ومعناه أن النبي لم يكن ملزما بالاجتهاد للإجابة عن أسئلتهم ، وكان يضع مسؤولية ذلك على كاهل الوحي ، وهو ما يفسر تأجيل الإجابة إلى أن يوحى بها إليه ، كالسؤال الذي طرحه عليه بعض اليهود فيما يخص حقيقة الروح ، "فقال : يا أبا القاسم ما الروح ؟ فسكت"[4]، إلى أن أوحي بالآية الكريمة ، "ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً"[5]. وفي بعض الأخبار ، "إذا سئل عما لم ينزل فيه وحي يقول ؛ لا أدري حتى ينزل الوحي"[6].

---

1 - أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة ، ص 58 (ن . م . س)

2 - الإمام آية الله الخميني ، الحكومة الإسلامية ، ص 24 (ن . م . س)

3 - أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة (ن . م . س) ، ص 59

4 - أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب العلم ، رقم الحديث 122 .

5 - سورة الإسراء ، الآية 85 .

6 - أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة ، (ن . م . س) ص 59 .

ومقابل الحديث الذي سأل فيه النبي عليه الصلاة والسلام ، معاذاً (ت . 18 هـ) ، (عما يحكم به) عند بعثه إلى اليمن[1]، وهو الحديث المع عليه في الاستدلال على وجوب الاجتهاد والقياس في نظر السنيين وغيرهم ، يروي الشيعة كدليل لإنكار علم الفروع ، الحديث الذي سأل فيه ابن مسعود (ت . 32 هـ) النبي عليه الصلاة والسلام ، عما ليس في كتاب أو سنة ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ "أكتب لي أكتب إليك"[2]. ومعناه عندهم ، أن هذا النص ناسخ للنص الأول ، وبالتالي ؛ لا دخل للاجتهاد والقياس في غياب النص ، وهو ما لا يقنع أهل السنة والجماعة ، وما لا يقنع العقل . لأن ، حتى ولو كان الحديث الذي استدلوا به أقوى من الأول ، فإن تأويله على الوجه الذي يعتقدونه ليس بالضرورة تأويلا صحيحا .

أما سكوت النبي عن بعض الأسئلة ، مثل السكوت عن سؤال (ماهية الروح) ، فهو أمر طبيعي ، بحيث إن كان في إمكان النبي أن يجيب على كل سؤال ، وأن يحيط بكل علم عليم ، لما احتاج إلى الوحي . ولو أجاب الرسول صلى الله عليه وسلم عن مثل هذا السؤال الذي يتعلق بأمر ميتا فيزيقي غيبي دون وحي ، لكان الرسول حكيما أو فيلسوفا أكثر منه نبيا ورسولا . وقد خبط الفلاسفة خبط عشواء في هذه المسألة ولم يوفقوا في تفسيرها ، والوقوف عند حقيقتها بالصورة التي أوقفنا عليها الوحي . وهو ما يؤكد قصور العقل وكمال الوحي ، وحاجة الأول للثاني وليس العكس . كما أن إحاطة البشر بالعلوم ما هي إلا إحاطة نسبية ، تختلف درجا ا من مستوى إلى مستوى آخر ، يحتاج الأدنى منها إلى الأعلى ، فكان من الضروري أن يسأل ابن مسعود النبي فيما لا يعلم ، ولا بد للنبي أن ينتظر الوحي فيما لم يوح به إليه ، لأنه مجرد مخلوق بشري أمام الله ، وليس الأمر مثيرا للعجب والتأويل لأنه تحصيل حاصل بلغة المنطق .

[1] - روي عن النبئ (ص) أنه لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: "يا معاذ، بم تحكم ؟ قال: بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله ، قال: فإن لم تجد :قال فاجتهد برأيي ،فقال النبي (ص)، الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه ". أخرجه الترميذي في سننه ،كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي ، رقم الحديث 1249.

[2] - أورده أحمد محمود صبحي (نقلا عن عدة الأصول للطوسي) (ن . م . س) ص 59 .

6 ـ ولاية الفقيه : إن القول بولاية الفقيه في هذا العصر يعبر عن مدى تفاقم الأزمـة السياسية على مستوى الفكر والواقع الشيعي ، ومدى بلوغها درجة اليأس والحيرة من جراء امتداد زمن الغيبة الكبرى للإمام المعصوم (الثاني عشر) أو الإمام المهدي المنتظر الذي لا يزال لم يعـد إلى الآن . فقد سبب لهم القول ، بمبدأ الغائب المنتظر أزمة فكرية وسياسية خانقة لا بد للخروج منها . وهو ما نلتمسه في كتاب (الحكومة الإسلامية) لأحد كبار زعماء الثورة الإيرانية المعاصرة التي أطاحت بالحكم الفردي الاستبدادي للشاه ، وهو الإمام آية الله الخميني الذي عبر فيه عن مـدى تذمره وشعوره بالمسؤولية تجاه هذه الأزمة أحسن تعبير، إذ يقول : "واليوم في عهـد الغيبـة ، لا يوجد نص على شخص معين يدير شؤون الدولة ، فما هو الرأي ؟ هل نترك أحكـام الإسـلام معطلة ؟ أم نرغب بأنفسنا عن الإسلام ؟ أم نقول أن الإسلام جاء ليحكم الناس فترتين من الزمن فحسب ليهملهم بعد ذلك ؟ أو نقول أن الإسلام قد أهمل أمور تنظيم الدولة ؟ ونحن نعلم أن عدم وجود الحكومة يعني ضياع ثغور المسلمين وانتهاكها ، ويعني تخاذلنا عن حقنا وعن أرضنا . هـل يسمح بذلك في ديننا ؟ أليست الحكومة ضرورة من ضروريات الحياة ؟"[1].

وبعد الإفصاح عن حيرته التي عبر عنها في شكل تساؤلات يهدف من ورائها إلى إيقاظ شعور الأمة الشيعية والإسلامية عامة بمسؤوليا ا ، كما يهدف من جهة أخرى وبطريقـة غـير مباشرة إلى توجيه النقد واللوم الشديد لقدماء الشيعة ومنظري المذهب الشيعي ، الـذين قيـدوا أنفسهم بقيود لا مخرج لهم منها ، بتقريرهم مثل هذا المبدأ الذي منعهم من ممارسـة الـسياسة في الواقع ، وهو مبدأ الغيبة الكبرى ، ينتهي إلى أخذ القرار الآتي ، وهو "بالرغم من عدم وجود نص على شخص من ينوب عن الإمام حال غيبته ، إلا أن خصائص الحاكم الشرعي لا يـزال يعتـبر توفرها في أي شخص مؤهلا إياه للحكم في الناس ، وهذه الخصائص التي هي عبارة عـن العلـم بالقانون ، والعدالة ، موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر ، فإذا أجمعوا أمـرهم في ميـسور هم"[2]، أوجدوا وكونوا حكومة عالمية عادلة منقطعة النظير"[3].

---

[1] - **آية الله الخميني ، الحكومة الإسلامية ، (ن . م . س) ، ص 48 .**

[2] - **(ن . م) ، ص 48 .**

[3] - **(ن . م) ، ص 48 .**

ثم يعمد إلى تبرير موقفه الاجتهادي في الإمامة بمنظور هذا العصر ، محاولة منه غرس فكرة (ولاية الفقيه) كمبدأ شيعي جديد ، لكنه بديهي في تراثنا الإسلامي أغفلته مجامعنا العلمية إلى أن أصبح بعيدا عن الأذهان إلى درجة اضطرارنا إلى إثباته بالبرهان ، حيث يقول: إن "ولاية الفقيه فكرة علمية واضحة قد لا تحتاج إلى برهان ، بمعنى أن من عرف الإسلام أحكاما وعقائد ، يرى بداهتها ، ولكن وضع المجتمع الإسلامي ، ووضع مجامعنا العلمية على وجه الخصوص ، يضع هذا الموضوع بعيدا عن الأذهان ، حتى لقد عاد اليوم بحاجة إلى برهان"[1].

ويؤكد هذا المعنى مرتضى الشيرازي بالنص ، إذ يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم ؛ (الفقهاء حصون الإسلام) ، محاولا تأويله لصالح إثبات مبدأ (ولاية الفقيه) ، ومؤكدا على أن هذا الحكم ينطبق على جميع الفقهاء في أي زمان أو مكان ، وهو كما يقول : "قاعدة أصولية . فالفقهاء بمجموعهم حصون الإسلام ... ولم يرد في الفقيه الواحد فقط دون سائر الفقهاء"[2]. ونمط الحكم الذي يتصوره آية الله الخميني ، القائم على مبدأ ولاية الفقيه ، هو نفس النمط الذي سار عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ يقول : "إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل ، فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي ، صلى الله عليه وسلم منهم ، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا"[3]. ويبدو أن نوع الحكم الديني الذي يعنيه الخميني شبيه بالحكم التيوقراطي ، مع ميله قليلا إلى مبدأ الاختيار القائم على الشورى بين المسلمين . إلا أن مرتضى الشيرازي يقول صراحة بمبدأ الشورى الذي كان مرفوضا لديهم ، وهذه الشورى "لا تتعلق بتعيين النبي أو المعصوم ، لأن هؤلاء عينهم الله سبحانه ، ولذلك (يقول) ؛ إن الشورى تكون خارج تلك الدائرة كما في زمننا الحاضر [زمن] الغيبة الكبرى"[4]، أي ؛ أن الانفتاح على الاجتهاد والرأي العام أو الشورى في هذا العصر عند الشيعة مبرره الغيبة الكبرى للإمام المعصوم أو المهدي المنتظر الذي طال انتظار عودته .

---

[1] - (ن . م) ، (المقدمة) .

[2] - **السيد مرتضى الشيرازي ، في حوار مفتوح حول الشورى والديمقراطية ، نشرته مجلة النبأ العدد 53 ، الصادرة بمركز كر بلاء للبحوث والدراسات بلندن . شوال 1421 ، كانون الثاني 2001 ، من ص 1 إلى ص 12 .**

[3] - **آية الله الخميني ، (ن . م . س) ص 49 .**

[4] - **السيد مرتضى الشيرازي (ن . م . س) ص 9 .**

والشورى في نظر مرتضى الشيرازي حقيقة "لا تتجسد في شخص واحد انتخبته الأكثرية ، لأ ا ستكون غير حقيقية وليست بشمولية ، وإنما ينبغي أن تكون هناك مجموعة من المؤسسات الدستورية أو التعددية الحزبية أو الاتحادات والنقابات أو المنظمات أو ما أشبه [ذلك] ، وهي التي تعطي للشورى مصداقية حقيقية في شتى الأبعاد"[1].

ويلح الشيرازي على ضرورة الاعتماد على الرأي العام والجماهير الشعبية في نشر ثقافـة الشورى أو الديمقراطية بمصطلح هذا العصر ، لأن الرأي العام كما يقول علماء الاجتمـاع "لـه تأثيره في المغيبات كتأثير السيل الجارف في الماديات"[2]، والذي يحطم كل ما يعترض سبيله ، لذلك لا بد من رأي عام ضاغط "لأجل إشاعة الحرية والشورى [و] هو إحـدى الطـرق الممكنـة [والحلول الناجحة] لتكريس هذا المبدأ وترجمته في الواقع الخارجي"[3].

كما أن التفتح على مبدأ الاختيار والشورى في هذا العصر ، عصر الغيبة الكبرى عند الشيعة ، سمحت للشيرازي بالامتداد نحو نقد أهل السنة الذين قيدوا الشورى لتنصيب الحكام بقيود أهل الحل والعقد دون غيرهم من المسلمين عامة ، مبرره في ذلك هو أن قوله تعالى "وشاوِرهم ِفي ٱلآمِر "[4]، لم يختص بأهل الحل والعقد وحدهم ، بل "الآية عامة وتشمل جميع المسلمين"[5]. ونفس الأمر بالنسبة للآية الكريمة "وٱلذِين ٱستجابوا ِلربهم وأقاموا ٱلصلاةَ وأمرهم شورى بينهم "[6]. وهو مـا جعله يسأل ويجيب عما تعنيه قائلا : "هل الاستجابة للرب خاصة بأهل الحل والعقد فقط ؟ وهل الذين يقيمون الصلاة هم أهل الحل والعقد فقط ؟كلا بل الاستجابة للـرب سـبحانه ، وإقامـة الصلاة تشمل الجميع"[7]. وهو ما يعنيه قوله تعالى، وما تعنيه الشورى في الإسلام .

وما يمكن التعقيب به ، على ما يذهب إليه من نقد ، يخص اقتصار الشورى على أهل الحل والعقد دون سائر المسلمين في مذهب أهل السنة والجماعة ، يمكن القول ؛ بأن هذه الهيئـة

---

[1] - (ن . م) ص 11 .

[2] - (ن . م) ص 11 .

[3] - (ن . م) ص 11 .

[4] - سورة آل عمران ، الآية 159

[5] - مرتضى الشيرازي (ن . م . س) ص 12 .

[6] - سورة الشورى الآية 35 ..

[7] - مرتضى الشيرازي ، (ن . م . س) ص 12 .

السياسية المصغرة ما هي إلا هيئة استشارية لترشيح من ترى أنه أهل للخلافة ، تتوفر فيه شروطها قبل غيره ، يليها انتخاب الهيئة العظمى أو ما يسمى بالبيعة العامة التي يشارك فيها جل المسلمين ، أساسها حرية الفرد المسلم والعمل برأي الأغلبية ، ولكل واحد الحق في أن يبـايع أو يعـارض . والسيد مرتضى الشيرازي نفسه قد اعترف ضمنيا بوظيفة ومكانة هذه الهيئة السياسية الهامـة في تدبير شؤون المسلمين السياسية ، رغم نقده إياها ، وذلك عندما أرجع صدور القرار الـسياسي للثورة الإيرانية المعاصرة إلى نخبة من الفقهاء ، هم السادة : (الكلبايكـاني المـرعش النجفـي ، الشريعتمداري ، القمي من مشهد ، صادق الروحاني ، آية الله الخميني) الذين كانوا في مثل هـذه الظروف عبارة عن هيئة حل وعقد حقيقية ، إذ يقول: "أذكر مثالا من الواقع المعاصر ، فبالنـسبة للثورة الإيرانية كان هناك عدد من المراجع الفقهاء ، بل هم من أعمدة المراجع في إيران والنجـف الأشرف يصدرون بيانا م بالاشتراك والشورى ... فانتصرت الثورة ،[وكان الانتـصار طبعـا] لمجموعة من العوامل ، وأحد هذه العوامل ؛ أن الجميع كانوا قلباً واحداً ، ويداً واحدةً "[1]. وختاما لهذا المبحث يمكن استنتاج ما يلي :

أولا : إن إثارة مسألة ولاية الفقيه في الفكر السياسي الشيعي خلال هذا العصر ، تكشف عن الأوراق الخاسرة التي لعبها منظروا المذهب الشيعي منذ نشأته وإلى اليوم ، وتدل على فـشل طرحهم اليوتوبي (UTOPIQUE) المثالي (ideal) للإمامة ، وعلى حلمهم المعبر عن خيبة أملهم في السياسة نتيجة الأزمة التي ألمت بالأمة الإسلامية عامة وأنصار علي خاصة .

ثانيا : إن القول بولاية الفقيه ، هو بمثابة رفع الراية البيضاء لإعلان الهزيمة الشنعاء التي ألمت بمبادئ المذهب الشيعي ، وعدم تصديق القول بالإمام المعصوم أو المهدي المنتظر ، وهو الإشـارة الخضراء لتجاوز الأحلام الباطلة ، والتخلي عن المثل والمبادئ التي لم ولن يكتب لها أن تتحقق أبدا والرجوع إلى الواقع ، وهو ما حدث بالفعل .

ثالثا : إن ولاية الفقيه في هذا العصر لدى الشيعة ، تصريح ضمني بتصديق المذهب السني في السياسة القائم على مبدأ الشورى والاختيار ، وتكذيب _ في نفس الوقت _ المـذهب الـشيعي القائم هو الآخر على مبدأ النص ، ودعوة صريحة إلى ضرورة الاقتراب من أهل السنة والجماعـة والعمل بمبدئهم السياسي .

---

[1] - (ن . م) ص 11 .

رابعا : إن ما آل إليه مذهبهم السياسي المثالي من سبل مسدودة تتعارض مع ما آلـت إليـه السياسة المعاصرة في العالم تنظيرا وتطبيقا ، إذ أ ا في مجملها أخذت تتصدى بقوة إلى سيادة الفرد الحاكم الذي يزعم تفويضه من السماء ، وأنه يستمد سلطته المطلقة التي لا يشاركه فيها أحد عن الوحي . كما أن اتجاه السياسة المعاصرة نحو الديمقراطية ، واعتمادها علـى القـوانين العلميـة ، والمعايير العقلية ، والفضائل الخلقية ، تنبذ الاستبداد والسيطرة وهيمنة الشعوب واستعباد الإنسان للإنسان ، هي أقرب إلى فكرة الجماعية في الحكم عند السنيين من فكرة الإمام المعصوم والمهـدي المنتظر والسلطة المطلقة للفرد وتقديسه عند الشيعة .

إن شعور الشيعة بالأزمة الخطيرة التي آل إليها مذهبهم الشيعي ، وربما شعورهم بالنـدم على ما فرطوا فيه نتيجة ابتعادهم عن الواقع ، هو المعبر عنه بولاية الفقيـه في الفكـر الـسياسي المعاصر لدى الشيعة وفي شخص الخميني بالذات ولدى الكثير من أمثاله .

المبحث الثاني

الخطاب السـني أو مبدأ الاختيار .

تمهيد : ذكرنا أن النبي عليه الصلاة والسلام قد وافته المنية ولم يعين من يخلفه في سياســته الشرعية التي كان يمارسها على رأس الدولة الإسلامية التي أنشأها بالمدينة المنورة ، وهو ما أثــار مسألة النص والاختيار بين المسلمين في تعيين الإمام أو الخليفة بعده . ورأينا مــا انتــهت إليــه الأحداث على مستوى الواقع ، وما آل إليه الجدل السياسي على مستوى المبادئ بين الشيعة وأهل السنة كطرفين متناقضين في طرحهما السياسي خاصة . وقد ناقشنا الطرح الذي يطرحه الــشيعة وما ترتب عنه من أزمات أدت م ، في الأخير إلى القول بولاية الفقيه وتفعيلها في هذا العــصر ، وهو الاتجاه الذي اتجه م من تبني مبدإ النص في مذهبهم الشيعي إلى تبني مبدإ الاختيار . ونحاول في هذا المبحث معالجة ومناقشة الطرح الذي يطرحه أهل السنة في القول بالرأي ومبدإ الاختيار .

فما حقيقة هذا المبدإ إذن ؟ وكيف يعين الخليفة ؟ ومن يتولى تعيينه وخلعه أو عزله عنــدما تقتضي الظروف ذلك ؟ وما هي مواصفات من يرشح للخلافة ؟ وهل تعيينه تعيينا مطلقا أم تقيده شروط ، متى تجاوز حدودها ، أو حدثت له نقائص شخصية ، جازت تنحيته عن الخلافة ؟ ومــا هي مهامه ؟ هل هي مهام سياسية ، أم مهام دينية ، أم الاثنين معا ؟

مبدأ الاختيار : إن جل الأصوليين عندما يتعلق الأمر بإثبات مبدإ الاختيار والدفاع عنــه يعطون الأولوية لنفي و إبطال مبدأ خصومهم وهو النص ، ثم يبرهنون صحة مبــدئهم بــالطرق المختلفة ، لأن نفي إحدى المتناقضتين إثبات للأخرى ، ما دام الاتفاق حاصلا على أن الاختلاف على الإمامة لا يخرج عن هذين الاثنين ، وهما النص والاختيار ، إذ يقول البــاقلاني : "إن ســأل

سائل فقال : ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال النص على إمام بعينه ؟ قيل له : الدليل على هذا أنه إذا فسد النص صح الاختيار ، لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين ، ومتى فسد أحدهما صح الآخر "[1]. وهو نفس ما يذهب إليه الجـويني أيضا حيث يقول : "وقد تحقق بالطرق الفاضلة والبراهين اللامعة بطـلان مـذاهب أصـحاب النصوص ، فلا يبقى بعد هذا التقسيم والاعتبار إلا الحكم بصحة الاختيار"[2].

ويرد الغزالي على من يقول بوجوب التنصيص من النبي لقطع دابـر الاخـتلاف بـين المسلمين كما يدعي بعض الإمامية ، فيقول : "لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ، ولم ينص هو ، ولم ينص عمر أيضا ، بل ثبتت إمامة أبي بكر وإمامة عثمان وإمامة علـي رضـي الله عنهم بالتفويض"[3]. أي عن طريق الشورى والاختيار . لكن الشيعة لا يقتنعون بمثل هذه الـردود ويطرحون قضية أخرى ، مفادها أن النبي عليه السلام "نص على علي لقطع الـ اع ولكن الصحابة كابروا النص وكتموه "[4]، فيحاول الباقلاني هنا دحض دعواهم قائلا : "أنه لو نص النبي صلى الله عليه وسلم على إمام بعينه ، وفرض طاعته على الأمة دون غيره وقال لهم : هذا خليفتي والإمـام من بعدي ، فاسمعوا له وأطيعوا ، لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحضر من الصحابة أو الجمهور منهم أو يحضره الواحد و الاثنين ومن لا يوجب خبره العلم فإن كان قد أعلـن ذلـك وأظهره وقاله قولاً ذائعاً فيهم وجب أن ينقل ذلك نقل مثله مما شاع وذاع[5] من الفرائض كالصلاة والزكاة والحج وغيرها من العبادات والفرائض التي لم تختلف الأمة في خبرها وشأن مشروعيتها عن النبي عليه الصلاة والسلام ، "ولا سيما إن كان فرض الإمامة من الفرائض العامة اللازمـة لكـل أحد[بعينه] . وكان النص من النبي صلى الله عليه وسلم ، أمرا عظيما و خطراً جسيما لا ينكتم

---

[1] - الباقلاني ، كتاب التمهيد ، تحقيق الشيخ عمار الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتاب الثقافية ، ط 3بيروت _ لبنـان 1414 ه/ 1993 م ، ص 442 .

[2] - أبو المعالي الجويني (إمام الحرمين) الطريق إلى الخلافة ، اختصره وعلق عليه أبو عمارة محمد بن حامد الحسيني ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، مكة المكرمة (دون تاريخ) ص 26 .

[3] - أبو حامد الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، قدم له وعلق عليه ، الدكتور على أبو ملجم دار مكتبـة الهـلال ، ط1 بيروت _ لبنان 1993 ، ص 260 . ،

[4] - أبو حامد الغزالي ، (ن . م . س) ، ص 261 .

[5] - الباقلاني ، التمهيد ، (ن . م . س) ، ص 442 .

مثله ولا يستتر عن الناس علمه"[1]. فكيف يكون ذلك ؟ وقد أخبر عن النبي ونقلت الأمة بأسـرها أمر تولية "الإمرة لزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله بن زرافة وعمرو بـن العـاص ولأبي موسى الأشعري (ت . 44 هـ) وعمر بن حزم وغير هؤلاء من أمرائه وقضاته حتى لم يـذهب علمه على أحد من أهل العلم والأخبار"[2].ومعنى هذا الكلام ، هو أنه كيف تنقل أخبار الإمـارة وتذاع عند الخاصة والعامة و ينكتم أمر التنصيص على الإمامة العامة وهو أعظم شأنا منها وأخطر مسؤولية !إنه محال .

وحتى لا نتمادى في عرض أدلة الشيعة ودحضها من طرف السنيين ، لكثر ـا وتنوعهـا وعدم اتساع اال لذلك ، فنكتفي بما قدمنا من نماذج هنا وهناك عن الموضـوع ، ونعـود إلى الكلام عن الإثبات المباشر لمبدأ الاختيار أو الشورى للإطلاع على حقيقة الأمر وتعليله في القرآن والسنة قولا وعملا وربما في أدلة الأصوليين الكلامية أيضا .

فما هي الشورى إذن ؟ وما طبيعة مبدأ الاختيار ؟ وكيف ثبت ذلك في نظـر الـسنيين وغيرهم من المسلمين ؟

إن كلمة الشورى كلمة قرآنية عظم شأ ا فسميت ا سورة من سور القرآن الكريم هـي "سورة الشورى" التي وصف الله فيها أمر المؤمنين بينهم بالشورى إلى جانب وصـفهم بـصفات أخرى حميدة ، قال تعالى : "وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ "[3]. ولما كانت هذه الصفة الحميدة ملازمة للمسلمين تكاد تكون طبيعية فيهم أوجبها الله عليهم وجعلـها من المبادئ العامة في الإسلام ، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعمل ا مع المـسلمين في حياته وأن يتواصل العمل ا بين المسلمين في أمور حيا م بعد مماته ، قال تعالى : "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَـنْهُمْ وَٱسْـتَغْفِرْ لَهُـمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ"[4].

---

[1] - (ن . م) ، ص 442 .

[2] - (ن . م) ، ص 442 .

[3] - سورة الشورى ، الآية 38 .

[4] - سورة آل عمران ، الآية 159 .

وإذا كان معنى "الشورى" في لسان العرب ، ومنها شاوره ؛ لا تتجاوز الإشارة "عليـه بالرأي ، وأشار يشير إذا ما وجه الرأي"[1]. فإن لسان العرب قد اقتصر على المعنى اللغوي للكمة ولم يتطرق إلى وظيفتها الاجتماعية والسياسية في الإسلام . ومن هنا يجب التمييز بين المعنـيين ، ففي الحالة الأولى معناها ؛ مجرد الاستشارة التي لا إلزام فيها ، تقع في الأحوال الجزئية أو الخاصة بين الأشخاص ، غايتها سداد الرأي. أما معنى الشورى في الحالة الثانية ؛ فهـي المبـدأ العـام والالتزام برأي الأكثرية في الشؤون العامة كاختيار الحاكم وتنصيبه أو خلعـه عنـدما تقتـضي الظروف ذلك ، وفي الحرب والسلم وغيرها من القضايا ذات الخطورة الجسيمة في شؤون الأمـة الإسلامية .

وللشورى أو الرأي والاختيار في حياة الأمة الإسلامية أسباب تفسر ضرورة العمل ـ ا وغايات يرجى أن تتحقق ا .

أولاً : إن الأمر بالشورى ووجو ا على النبي عليه الصلاة والسلام مع أصـحابه ، وعلـى المسلمين فيما بينهم ، لا يعني وجو ا في المسائل التوقيفية التي نزل فيها وحـي ، لأن "الـوحي معصوم فيه الرسول"[2]، لا ينبغي أن يكون موضوع شورى ولا يجوز تبديل ما جاء به أو تحريـف تأويله على غير الوجه المطلوب ، وإنما تكون الشورى ، ويكون الرأي في المسائل التوفيقية ، "وهي تلك المتعلقة بالشؤون الدنيوية وبشؤون الحكم"[3]، و"الشؤون العامة كالحرب والـسلم والعهـد والصلح ومعاملة الأسرى وفدائهم ومبادلتهم ، وتوزيع الغنائم وتحديد مستحقيها ، إلى ما هنالك من أمور بينها القرآن وفصلتها السنة واجتهادات الخلفاء الراشدين والأئمة والعلماء"[4]، و الـتي لم يـ ل فيها وحي ، كتلك التي تتعلق بالخلافة ، إذ احتكمت الأمة في شأ ا آنـذاك إلى الـشورى والرأي ، وعملت بمبدأ الاختيار في تعيين وتنصيب الخلفاء الراشدين لعدم وجود نص .

---

[1] - ابن منظور ، لسان العرب المحيط ، ا لد الثالث ، دار الجيل ودار لسان العرب ، بيروت – لبنان 1408ه/1988م ، ص 381 .

[2] - محمد البهي ، الدين والدولة ، (ن . م . س) ص 387 .

[3] - محمد جلال شرف ، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام ، (ن . م . س) ص 30 .

[4] _ أحمد شلبي ، موسوعة التاريخ الإسلامي ، مكتبة النهضة المصرية ، ط . 13 ، مصر 1988 ، ص 354 .

ثانياً : يهدف الشارع بمبدأ الشورى إلى قطع دابر استبداد الفرد الحـاكم بـالرأي ، وهـي الظاهرة التي طالما عانت منها الإنسانية والشعوب المحكومة من ظلم وجور حكامهـا المـستبدين والتي لا يزال أثرها عميقا في نفوس الشعوب والأمم التي لم تسطع عليها شمس الحرية إلى اليـوم ، وهي الأمم والشعوب التي لم تعرف سبيلا إلى الشورى أو الديمقراطية . ولم يخف أمر الاسـتبداد عن النبي عليه الصلاة والسلام ، إذ قال "وما استغنى مستبد برأيه وما هلك أحد عن مـشورة "[1]، و"ما تشاور قوم قط إلاّ هدوا لأرشد أمرهم"[2]. والعمل بمبدأ الشورى في الإسلام ، معناه ؛ تفويت الفرصة على المستبد وتطويق أنانيته وإرغامه على تجاوز حدود ذاته الضيقة إلى حدود الجماعـة أو الأمة والشعب بمفهوم العصر ، والتخلي عن المصلحة الخاصة التي تتعارض مع المصلحة العامة . ولا يتحقق هذا الهدف إلا بانسلاخ الفرد عن أنانيته ، وعن رغباته وأهوائه ، وشهواته أو نزواته الحسية التي تفلت من سلطة العقل والشرع .

ثالثاً : إن العقل الواحد قد لا يصل إلى مرتبة الكمال بمفرده ، أو أنه قد يصل ولا يدري أنه وصل ، فيحتاج إلى عقول غيره لتكمله أو تصححه وتزكية ، وهو ما يعنيه الماوردي على لـسان بعض الحكماء ، إذ قال : "من حق العاقل أن يضيف إلى رأيه آراء العقلاء ، ويجمع إلى عقله عقول الحكماء ، فالرأي الفذ ربما زلّ ، والعقل الفرد ربما ضلّ"[3].

رابعاً : كما أن الشورى في الإسلام والانصياع لرأي الأغلبية ، لا يعني تفتت الشخـصية وانسلاخ الفرد عن فرديته بل العكس تماما ، فالغاية هي تفعيل شخصية الإنسان المسلم والعمـل على نموها وازدهارها والانتقال به من موقع سلبي ، في حالة عدم استشارته والأخذ برأيـه ، إلى موقع إيجابي يكون فيه عضوا من أعضاء هيئة الاستشارة التي يسمع صو ا ، ومعناه ؛ شعور الفرد بمسؤوليته وتحمل عبئها تجاه نفسه وأمته على حد سواء ، وأنه مسؤول مسؤولية فردية ومـسؤولية جماعية في نفس الوقت ، ينبغي أن يلعب دورا أساسيا في مجتمعه ، ولا يتحقق هـذا علـى أرض الواقع ، إلا إذا تمتع بحريته الكاملة وأتيحت له الفرصة إلى جانب غيره من الأفراد ،كمـا يـرى المودودي ، "في التعبير عن آرائهم في أمور الـتمع التي تتعلق م وبحقـوقهم ومـصلحتهم و[أن]

---

[1] _ رواه ...

[2] - **أورده البخاري، في الأدب المفرد ، دار البشائر، بيروت – لبنان 1989 ، ص200.**

[3] _ **الماوردي ، أدب الدنيا والدين (ن . م . س) ص 289 .**

يعلموا تمام العلم كيف يجري تصريف هذه الأمور ، وأن ينالوا الحق الكامل في أن يزعمـوا مـا يصدر عن أولي أمرهم من خطإ وتقصير ويحتجوا عليه ، وإن رأوا [بأن] الخطأ لا يصلح ويستقيم ، عزلوا قاد م وأولي أمرهم"[1]واستبدلوهم بغيرهم . وهو ما قرره أبو بكر الصديق واشترطه على نفسه في خطبة تعيينه وتنصيبه كأول خليفة للمسلمين بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ قال : "... فأطيعوني ما أطعت الله فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم .. وما أنا إلا كأحـدكم ، فإذا رأيتموني قد استقمت فاتبعوني ، وإن زغت فقوموني"[2].

خامساً : إن الغاية من الشورى ومبدأ الاختيار في الشؤون المختلفة معرفة الأصوب من الأراء ، وفي شؤون الخلافة والحكم ، معرفة واختيار من هو أصلح وأفضل في نظـر الأمـة ، ولا يتحقق هذا برأي الأقلية من الأفراد ، بل بتواتر آراء وعقول الأغلبية من أفراد الأمة أو من ينـوب عنهم ، وهو ما يسمى بإجماع الأمة ، ويعد أصلاً من أصول الاجتهاد في الرأي يعول عليه في علم الفروع ، إلى جانب الأصول الأخرى ، أساسه حديث النبي عليه الصلاة والسلام ، إذ قـال: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم"[3]. ومعناه ؛ أن الإرادة العامة للأمة الإسلامية وجماعة الإسلام ، هي مصدر السلطة السياسية للحاكم ، ولا مصدر لهذه الإرادة العامة للأمة غير الإرادة الحرة لأفرادها ، التي يوجهها العقل والشرع معا ، و ـدف إلى تحقيـق المصالح الخاصة والعامة ، كما ورد في الحديث ، "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[4].

سادساً : بالإضافة إلى ما ذكرنا من أسباب وأغراض لتكريس مبدأ الشورى في الإسـلام ، ذكر الأوائل جملة من المبررات لوجوب الشورى على النبي رغم تأييده بالوحي ، وهي على أربعة أوجه _ على غير ما ذكرنا من قبل _ حددها محمد جلال شرف بما يلي : "أحدها أنـه عليـه السلام أمر بمشورة الصحابة استمالة لقلو م وتطييبا لنفوسهم ، والثاني أمر بمشور م في الحـرب

---

1 - أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية (ن . م . س) ص 175 .

2 - من خطبة أبي بكر الواردة ، في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة ، (ن . م . س) ص 19 .

3 - رواه أبن باجة في السنن ، رقم الحديث 3940 ، كتاب النفس ، باب السواد الأعظم .

4 - رواه الإمام مالك بن أنس ، الموطأ ، رقم الحديث 1590 ، الكتاب الجامع .

ليستقر له الرأي الصحيح فيعمل [به] ، والثالث أنه أمر بمشور م بما فيها من المنفعة والمـصلحة ، والرابع إنما أمر بمشاور م ليقتدي به الناس"[1].

وما نخلص إليه في الأخير، هو أن مآرب الشورى مآرب كثيرة ، ذات هدف واحد هـو تنظيم الأمة الإسلامية تنظيما سياسيا محكما قائما على الرضا والثقة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم ، لا تتضارب فيه المصالح الخاصة بالمصالح العامة للأمة وأفرادها .

مكانة الشورى في السنة النبوية والروح الجماعية للنبي عليه الصلاة والـسلام : كتـب لويس غاردي ، (LOUIS GARDET) في كتابه عن الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع الإسلامي أو الدولة الإسلامية ، فصلا عنوانه ؛ (الروح الجماعية) يقول فيه "إذا ما نظرنا بإمعان ، ليس إلى النخبة فحسب ، بل إلى الأمة الإسلامية برمتها فإن ما يفاجئنا ويشد أنظارنا بقوة ، هـي تلكـم الممارسة الحقيقية للروح الجماعية "[2]. فما طبيعة الروح الجماعية أو العقلية المشتركة للمسلمين إذن ؟

إن ما يمكن قوله في إطار بحث هذا الجانب ، هو أنه يجدر بنا أن نصل الكلام عن الشورى في الإسلام ، بالرغم من كو ا أمرا إلهيا نزل به الوحي ، بشخصية النبي عليه الصلاة والـسلام ، وميله الطبيعي إلى العمل الجماعي الذي يدعو إليه الجميع دون إقصاء ، فيرضون به . والأسـاس الأول للعمل الجماعي عند النبي تواضعه الشريف الذي مهد له الطريق لتلقي أمر الشورى والعمل ا مع أصحابه ، في المواقف التي لم ي ل فيها وحي ، وأوصى ا أصحابه ، فكان مثلهم الأعلـى الذي يقتدى به في ممارسة الشورى بعد مماته ، وهو ما حصل بالفعل ، خلال الخلافة الراشـدية ، وربما بعدها أيضا .

ومن أروع الأعمال الجماعية التي أبدع فيها النبي عليه الصلاة والسلام ، فسجلتها الـسير وسجلها التاريخ البشري ، وهو ما يؤكد ميله الطبيعي للشورى والرأي العام ، هو ما قام بـه في الجاهلية من تفويت الفرصة على خلاف كان على وشك إراقة الكثير من الدماء في صفوف قومه من القبائل القرشية ، لولا شخصه الشريف وحكمته الجليلة ، ولولا نفوره من الأنانية والاستبداد

---

[1] - **محمد جلال شرف ، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام (ن . م . س) ص 30 .**

[2] - **Louis Gardet, la cité musulmane, vie sociale et politique 4eme ed. Librairie philosophique, J. Vrin, paris1981. P 232.**

بالرأي ، إذ اختلفوا حول من يضع الحجر الأسود في موضعه عند تجديدهم لبناء الكعبة فيحصل له الشرف ، وتحالف بعضهم ضد بعضهم فكادت تشتعل نار الحرب لولا قدوم الأمين الذي قبلوا به جميعا حكما لهم ، رغم حداثة سنه، بالنسبة إلى شيوخهم ، إذ لم يكن قد تجاوز سن الخامسة والثلاثين ، "فلما انتهى إليهم وأخبروه الخبر، قال صلى الله عليه وسلم : هلم إلي ثوبا ، فأتى به ، فأخذ الركن[1] فوضعه فيه بيده ، ثم قال : لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب ، ثم ارفعوا جميعا ، ففعلوا ! حتى إذا ما بلغوا به موضعه ، وضعه هو بيده ثم بنى عليه "[2] .

كما حضر زمن الجاهلية اجتماع حلف الفضول[3] الذي أخبر بحقيقته ابن هشام عن ابن إسحاق ، وقد تداعت بعض قبائل قريش إليه فاجتمعوا في دار عبد الله بن جدعان لشرفه وكبر سنه ،" فتعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه ، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته ، فسمت قريش ذلك الحلف حلف الفضول"[4]. فأثنى النبي على هذا الحلف وهو في الإسلام ، إذ قال : "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا .. لو أُدعى[إليه] في الإسلام لأجبت"[5]. لأن الصفات التي اتصف بها هذا الحلف والمبادئ التي قام عليها تتفق ومبادئ الإسلام في نصرة الحق ودفع الظلم عن طريق التضامن والتحالف العادل وبأسلوب جماعي قوي .

أما وهو في عهد النبوة ، وقد نزل عليه الوحي مبشرا وآمرا بوجوب انتهاج الشورى مع أصحابه ، فحدّث ولا حرج ، كما يقال ، وهو ما نعود إلى الكلام فيه بعد أن نتطرق إلى ما تميز به النبي من تواضع أنساني نبيل . وأبلغ أو أصدق وصف وصفه به ، هو ما وصفه به الله في القرآن الكريم ، وقد اتصل هذا الوصف بالشورى التي وردت في صيغة الأمر إذ قال تعالى "فَبِمَا رحمةٍ من ٱللِه لنت لَهم ولَو كُنت فَظاً غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لاَ نفَضواْ مِن حولِك فَٱعف عنهم وٱستغفِر

---

[1] - المقصود بالركن هنا ، هو الحجر الأسود ، سمي بالركن الذي يوضع فيه من أركان الكعبة .

[2] - ابن هشام (ن . م . س) ج1 ، ص209 ، 210 .

[3] - سمي حلف الفضول بذلك لاتفاقهم على رد الفضول لأصحابها . أو شبه بحلف مماثل أيام (جرهم) قديما هو حلف الفضول ، عقده رجال يسمى كل واحد منهم الفضل أو الفضيل .

[4] - ابن هشام ، (ن . م . س) ج1 ، ص 141 .

[5] - (ن . م) ج1 ، ص 141 ، 142 .

لَهم وشاوِرهم ِفي ٱلٱمر فَإِذَا عزمت فَتوكل علَى ٱللهِ إِن ٱللهَ يحِب ٱلْمتوكِلِين"[1]. وكما نرى ، فإن طبيعة شخص النبي عليه الصلاة والسلام ، الذي تميز باللين والسماحة ورقة القلـب والتواضـع والألفة مع أصحابه وبإذن من الله ، مهدت لما أوحي إليه في شأن الـشورى فتلاءمـت نفـسه وتفاعلت مع ما أمر به ، وهو ما أبعده كل البعد على أن يتصف بصفة المتكـبر المتجـبر فنـهى أصحابه "أن يشبهوه بالأكاسرة والقياصرة وحرم عليهم أن يحيطوه الة من [القداسة] وأن ينسبوا أفعاله إلى الله "[2].

تروي كتب السيرة والحديث في تواضع النبي عليه الصلاة والسلام ، عن ابن مسعود أنه قال : "أتى النبي صلى الله عليه وسلم ، رجل فكلمه فجعل [ترتعد] فرائسه ، فقال له : هوّن عليـك فإني لست بملك إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد"[3]. وعن أبي هريرة ، رضي الله عنه ، قال في هذا السياق :"دخلت السوق مع رسول الله لنشتري سراويل ، فوثب البائع إلى يد النبي صـلى الله عليه وسلم ليقبلها ، فجذب يده ومنعه قائلا : هذا ما تفعله الأعاجم بملوكها ولست بملك إنما أنا رجل منكم ، ثم أخذ السراويل فأردت أن أحملها فأبى وقال : صاحب الشيء أحق بأن يحمله . بخ بخ ! إنما (أنا) رجل منكم !"[4]. رفض النبي عليه الصلاة والسلام أن يتشبث بالملوك والحكـم الملكي وتبرأ منه ، وهذا يدل على أن نمط حكمه نقيض الحكم الملكي المستبد ، ولهذا اختـار أن يكون بشرا نبيا على أن يكون ملكا نبيا عندما خير بينهما في حديث دار بينه وبين الملائكـة رواه الإمام أحمد 164 ـ 241 هـ) في مسنده ، إذ قال : "إن الله تعالى أرسل إلى نبيه صلى الله عليه وسلم ملكا من الملائكة معه جبريل ، فقال الملك : إن الله خيّرك بين أن تكون عبداً نبياً ، وبين أن تكون ملكا نبياً ، فالتفت النبي ، صلى الله عليه وسلم إلى جبريل كالمستشير ، فأشار جبريـل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أن تواضع . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بل أكـون عبداً نبياً ، قال : فما أكل بعد تلك الكلمة طعاما متكئا حتى لقي ربه "[5]. وقد ضرب الرسـول

---

[1] - سورة آل عمران ، الآية 159 .

[2] - محمود محمد حلمي ، ديمقراطية محمد ، (مذاهب وشخصيات) ، العدد 137 ، الدار القومية للطباعة والنشر ط.1 مصر 1966 ،ص48 .

[3] - رواه ابن ماجة في سننه ، رقم الحديث 3303 ، كتاب الأطعمة ، باب القديد .

[4] - أورده البيهقي ، شعب الإيمان ، ج 5 ، ص 172 .

[5] - رواه أحمد في مسنده ، باقي مسند الككثرين ، باب مسند أبي هريرة ، رقم الحديث ، 6863 .

أروع الأمثلة في تواضعه أدهش ا خصومه من الكفار ، وهو ما أخبر به القرآن الكريم ، إذ جـاء فيه على لسا م : "وقَالُواْ مالِ هذَا ٱلرسول ياكُلُ ٱلطعام ويمشِي فِي ٱلاسواق لَولاَ أُنزِلَ إِلَيهِ ملَك فَيكُونَ معه نذِيرًا . أو يلْقَى إِلَيهِ كَنز اَو تكُونُ لَه جنةٌ ياكُلُ مِنها وقَالَ ٱلظلِمونَ إِن تتبِعواْ إِلا رجلاً مسحوراً "[1]. فقد استغل الكفار تواضع النبي عليه الصلاة والسلام للاحتجاج به علـى بطـلان رسالته كما نرى ، فكان جواب ربه لدحض حجتهم إذ قال جل جلاله : "ومآ أرسلْنا قَبلَك مِن ٱلْمرسلِين إِلآ إِنهم لَياكُلُونَ ٱلطعام ويمشونَ في ٱلاسواق وجعلْنا بعضكُم لِبعض فِتنةً "[2].

إن تواضع النبي عليه الصلاة والسلام كرسول أولا ، وكحاكم ثانيا ، هو الأساس القوي الذي يقوم عليه مبدأ الشورى ، وهو الأرض الخصبة التي ينبت فيها ولا في غيرها . وكما يقـول محمود محمد حلمي في كتابه "ديمقراطية محمد" ، أبى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، "أن يقـيم ستاراً حديدياً بينه وبين شعبه ، حتى يستطيعوا أن يلمسوا منه رحمة الأب وعدالة القاضي وقـرب الحاكم فيطمئنوا إلى أ م في رعاية ذلك الحكم الشعبي الذي أقامه محمد في شبه الجزيرة العربيـة ، بعد سنين طويلة من الذل والعبودية والفقر والتخلف ، على أساس من المساواة والحكم الـصالح الذي هو في خدمة الشعب"[3]. حارب رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا ، حكم استبداد الفرد مهما كان نوعه ، ومهما كانت الذرائع التي يتذرع ا المستبدون ، ودعا إلى حكم فريـد في نوعه يقوم على مبدأ الشورى والاختيار ، لم يسبق له مثيل في تاريخ النظم السياسية قاطبـة . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "رأس العقل بعد الإيمان التودد إلى الناس ، ومـا اسـتغنى مستبد برأيه ، وما هلك أحد عن مشورة ، فإذا أراد الله بعبد هلكه كان أول ما يهلك به رأيه "[4]. وقال: "المشورة حصن من الندامة وأمان من الملامة "[5]. وكان النبي عليه الصلاة والسلام حريـصا على توصية أصحابه بالشورى مثلما كان له مع معاذ بن جبل ، إذ قال عليه الصلاة والـسلام : "استشر فإن المستشير معانٍ والمستشار مؤتمن ، و احذر الهوى فإنه قائد الأشقياء"[6].

[1] - سورة الفرقان ، الآية 08 .

[2] - سورة الفرقان ، الآية 20 .

[3] - محمود محمد حلمي (ن . م . س) ص 48 ، 49 .

[4] - رواه البيهقي ، الجامع الصغير 12/2 .

[5] - رواه -...

[6] - رواه أبو داود عن أبي هريرة ، السنن 333/4 .

وفي السنة العملية نجد الكثير من المواقف والمسائل الخطيرة في حياة المسلمين التي لم يقدم عليها النبي إلا بعد مشاورة أصحابه ، مثل غزوة بدر الكبرى ، وغزوة أحد ، وصلح الحديبية وفي غيرها من الوقائع والمسائل التي كثيراً ما كان يتنازل فيها النبي عن رأيه لرأي أصحابه ، وكثيراً ما ترددت على لسانه هذه العبارة "أشيروا علي أيها الناس"[1].

الشورى في بيعة العقبة مع الأنصار: يعتبر عقد بيعة العقبة الذي تعاقد فيه النبي مع من آمن به من الأنصار ؛ أوس وخز رج ، بلغ عددهم ثلاثة وسبعين رجلا وامرأتين[2]، أكبر وأروع دليل على أن السيادة والسلطة على البشر لا تنبع إلا منهم ، ولا تكون إلا برضاهم جميعا وبأغلبـهم . على هذا الأساس قامت السياسة الشرعية للنبي بالمدينة المنورة ، وعلى هذا الأساس تم عقد البيعـة للنبي عليه الصلاة والسلام ، على ما تعاقدوا عليه من إتباعه في دينه ونصرته ، "وعلى حرب الأحمر والأسود من الناس"[3]. على حد تعبير العباس بن عبادة الأنصاري، اتضح من خلال هـذا العقـد مفهوم التمثيل النيابي الشبيه بالنيابة البرلمانية في هذا العصر ، إذ لم يكتفِ النبي في عقد البيعة ؤلاء الحاضرين ، بل أراد أن يشمل جميع المسلمين بيثرب ، لذا اختار من هؤلاء الحاضرين نوابا سماهم "النقباء" وعددهم إثنى عشر نقيبا لتمثيل جميع المسلمين وهو ما نستشفه في كلامه ، إذ قال صلى الله عليه وسلم : "اخرجوا إلي منكم إثنى عشر نقيبا ، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس"[4]. قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : "أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفاية الحواريين لعيسى بن مريم ، وأنا كفيل على قومي ، قالوا نعم"[5]. وبعد المشاورة بين الطـرفين ، وبعـد مـشاورة الأنصار بعضهم لبعض ، "استوثق كل فريق من الآخر"[6]. وانعقدت البيعة بوضع أيديهم الواحـد تلو الآخر في يد الرسول إيذانا منهم بالبيعة وإعلانا بالوفاء للعقد المبرم بين شخص النبي والأنصار.

---

1 - أورده البيهقي ،السنن الكبرى ، 6 /336 .

2 - ابن الوردي ، (زين الدين عمر) ، تتمة المختصر في البشر ج1 (ن . م . س) ص 168 .

3 - الطبري ، تاريخ الامم والملوك ، ج1 ، ص 563 (ن . م . س)

4 - (ن . م) ج1 ، ص 562 .

5 - (ن . م) ج1 ، ص 562 .

6 - ابن الوردي ، (ن . م .س) ج1 ، ص 169 .

الشورى في غزوة بدر الكبرى : لما أخبر النبي عليه الصلاة والسلام بخروج قريش لملاقا م ، عقد مجلس شورى مع أصحابه ممن شاركوا في غزوة بدر ؛ أنصارا ومهاجرين ، وكانت غايتـه من هذه الشورى، في مثل هذه الظروف الصعبة تحقيق هدفين اثنين.

أولهما ؛ أن يتيقن من موافقة أصحابه جميعا على خوض هذه المعركة أو عدم موافقتهم على خوضها ، وليكن الأمر من اختيارهم الحر ورضاهم لا رغما عليهم .

وثانيها ؛ التزام النبي عليه الصلاة والسلام بعقد بيعة العقبة مع الأنصار خوفا من نقـض عهده معهم بخروجه إلى ملاقاة المشركين خارج المدينة ، لأن عقد بيعة العقبـة يـنص علـى أن الأنصار عليهم نصرة النبي ومنعه مما يمنعون منه أبناءهم ونساءهم ، ويكون في ذمتهم مـتى كـان بينهم في المدينة ."وأن ليس عليهم أن يسير م إلى عدو من بلادهم"[1] خارج المدينة .

فكان أول من تكلم في هذه الجلسة هم المهاجرون ، على رأسهم أبو بكـر الـصديق وعمر بن الخطاب والمقداد(ت. 33 هـ) ، فأبدوا موافقتهم على الجهاد في سبيل الله ، ورضوا بمقاتلة المشركين من مكة ، يقتلون أو يقتلون . إذ قال المقداد بن عمرو :"يا رسول الله أمض لمـا أراك الله ، فنحن معك ، والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى : (فَٱذۡهَب أنت وربك فَقَٰتِلَآ إنا ههنا قَٰعِدونَ)[2]. ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون ، فوالـذي بعثـك بالحق ، لو سرت بنا إلى برك الغماد[3] لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه "[4]. فأثنى عليـه الرسـول ودعا له .

لكن النبي عليه الصلاة والسلام ، لم يكتف برأي المهاجرين وموقفهم المؤيد لخوض المعركة والجهاد في سبيل الله ورسوله ، واستمر يطلب المزيد ، "أشيروا علي أيها النـاس"[5]، يريـد رأي الأنصار للأسباب المذكورة ولأ م الأغلبية في المدينة المنورة . فقال له سعد بـن معـاذ (ت . 6 هـ) :"والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ؟ قال ؛ أجل، [فقال سعد ما هذا نصه]؛ فقد آمنا بك

---

[1] - ابن هشام ، (ن . م . س) ج2 ، ص267 .

[2] - سورة المائدة ، الآية 26 .

[3] - موضع بناحية اليمن .

[4] - ابن هشام (ن . م . س) ج2 ، ص 266 .

[5] - أورده البيهقي ،السنن الكبرى ، 6 /336

وصدقناك ، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا ، على السمع والطاعة ، فامض يا رسول الله لما أردت ، فنحن معك ، فوالذي بعثك بالحق ، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ، ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدا ، إنا لصبر في الحرب ، صدقٌ في اللقاء ، لعل الله يريد منا ما تقر به عينيك ، فسر بنا على بركة الله "[1]. فسر النبي بقول سعد الذي زاده نشاطاً فأمرهم بالسير ، وبشرهم بأن الله تعالى قد وعده إحدى الطائفتين .

فأي رأي أو اختيار _ بعد هذا _ هو أكثر حرية منه ! وأي حقيقة معبر عن اكتشافها برأي الأغلبية _ حتى وإن كانت عن طريق استعمال صناديق الانتخاب ، كما هو في هذا العصر _ هي أوضح من هذه الحقيقة التي وقع عليها إجماع الرأي !؟

ثم أن الغاية من الشورى النبوية ليس الغرض منها ، جلب الموافقة والتأييد لموقف الرسول فحسب بل أحيانا ما ينجر عن الشورى هو العكس تماما . إذ كثيرا ما تؤدي إلى اقتناع النبي عليه الصلاة والسلام ، بضرورة التنازل عن رأيه _ طبعا عندما لا يكون وحيا يوحى إليه _ إلى رأي غيره من الناس ، ذلك ما حدث بالفعل قبيل غزوة بدر ، إذ حاور الحباب بن المنذر رسول الله صلى الله عليه وسلم قائلا : "يا رسول الله ، أرأيت هذا المنزل ، أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ، ولا نتأخر عنه ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأي والحرب والمكيدة . فقال يا رسول الله ، فإن هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس ، حتى نأتي أدنى ماء من القوم ، فننزله ، ثم نغور ما وراءه من القُلُبِ ، ثم نبني عليه حوضا فنملؤه ماءً ، ثم نقاتل القوم ، فنشرب ولا يشربون ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لقد أشرت بالرأي"[2]، وما كان عليه إلا أن ينهض بالناس وينفذ ما أشار به عليه الحُباب بن المنذر دون التمسك برأيه الخاص . والدليل على سداد وصواب رأي الحُباب ، هو أن ما اقترحه ووافق عليه النبي جاء مطابقا للواقع عند تنفيذه .

الشورى بمعنى الانتخاب : إن ما ينبغي التركيز عليه في بحث الشورى الراشدية ، هو ليس مجرد بحث استشارة أهل الرأي في أمر من الأمور قصد الوقوف على وجه الصواب أو الحقيقة ، ثم يبقى العمل أمراً غير ملزم ، قد يعمل به أو لا ، مثلما كان حالها بعد الخلافة الراشدية ، عند

---

[1] - ابن هشام ، (ن . م . س) ج2 ، ص267 .
[2] - (ن . م) ج2 ، ص 272 .

الأمويين والعباسيين وغيرهم ، بل الشورى الراشدية أكثر مسؤولية وأخطر مما نتصور، لأ ا تتعلق بمصير كيان الأمة بأسرها ، وهي تطبق هنا على غير ما كانت تطبق فيه عهد الرسول صـلى الله عليه وسلم ، إذ وقتئذ لم تطبق في اختيار حاكم الأمة لوجود الرسول بينهم ، طبعا ، أما وقد مات الرسول صلى الله عليه وسلم ، ودون التنصيص على من يتولى أمر خلافة المسلمين بعده ، فلاشك أن هذا الموقف الحرج إشارة خضراء بوجوب تطبيق مبدأ الشورى في اختيار وتنصيب الخليفـة ، وهو ليس بالأمر الهين ، إذ يقتضي ذلك حصول اتفاق الأغلبية أو إجماع الأمة بكاملها على رأي واحد ولصالح شخص واحد ترضى بخلافته ، ويعتبر هذا أول اختبار للمسلمين في تطبيق هذا المبدأ الأساسي الذي لا تقوم الدولة الإسلامية بدونه ، فما عساها تكون نتائجه ؟ فهل تـوحي هـذه النتائج بنجاح تطبيق مبدأ الشورى في اختيار الحاكم أو الخليفة ، أم أ ا توحي بالفشل والإخفاق في ذلك ؟

إن ما يتفق عليه السنيون ومن حذا خذوهم من المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومشار م ، هو قولهم بوجوب الرأي والاختيار و إبطال النص ، ويستدلون على إثبـات مبـدإ الـشورى والاختيار بثبوت البيعة في تعيين وانتخاب الخلفاء الراشدين ، إذ يقول الجويني : "وإن أردنـا أن نعتمد إثبات الاختيار من غير التفاوت إلى إبطال مذاهب مدعي النصوص أسندناه إلى الإجمـاع قائلين : إن الخلفاء الراشدين انقضت أيامهم وانسحبت على قمم المسلمين طاعتهم وكان مـستند أمورهم صفقة البيعة ، فأما أبو بكر فقد تواترت البيعة له يوم السقيفة ، وكان عمر ولي عهـده ، وتعين عثمان في الستة المذكورة في الشورى بالبيعة ، ولما انتهت النوبة إلى علي طلب البيعة ، فأول من بايعه طلحة والزبير"[1].

ونستشف من هذا الكلام ، بأن المسلمين عامة والخلفاء الراشدين خاصة ، بعد وفاة نبيهم ، كانوا على وعي تام _ نتيجة ما تعلموه من رسول الله صلى الله عليه وسلم _ بأمر الـشورى ، إذ لم يفكروا في طريقة أخرى مآلها تنصيب الحاكم غير طريق الشورى ، وهو ما كان منهم بالفعل ، إذ تم اختيارهم كخلفاء عن طريق تطبيق هذا المبدأ الإلهي والركن الأساسـي لنظـام الحكـم الإسلامي ، وعن طريق العهد الذي عهد به أبو بكر الصديق لعمر بن الخطاب في ظروف صـعبة تقتضي ذلك ، وقد وافق على عهده المسلمون بالإجماع . ثم تواصل الأمر شورى بينهم .

[1] - **الجويني ، الطريق إلى الإمامة ، (ن . م . س) ص 26 .**

المبحث الثـالث

> ◂نموذج الشورى الراشدية ، أو هيئة أهل الحل **والعقد** التي ابتكرها عمر بن الخطاب قبيل وفاته .

تمهيد : لا عطاء صورة واضحة عن حقيقة الشورى الراشدية ، نحاول بحث الطريقة التي انتخب بموجبها عثمان بن عفان خليفة للمسلمين بعد وفاة عمر رضي الله عنهما . وهذه الطريقة ؛ هي في الحقيقة من ابتكار عمر رضي الله عنه بعد أن طعنه أبو لؤلؤة الوسي غلام المغـيرة بـن شعبة ، وهو على وشك الموت إثرها ، وتتمثل في هيئة أهل الحل والعقد ، أو أهل الشورى كمـا اصطلح عليها في الروايات والكتب التراثية ، والوظيفة السياسية التي ينبغي أن تقوم ا في اختيـار الخليفة على الوجه الذي حدده عمر بن الخطاب ، وهي صورة من صور ممارسة الـشورى بـين المسلمين وتطبيقها كمبدأ أساسي في اختيار الخليفة .

تأسيس هذه الهيئة: كما يقال في كتب التراث الإسلامي ، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، لما قرب أجله رأى رؤية أولها باقتراب أجله ، وربطها بمصير الخلافة الإسلامية بعده ، خلال عرض رؤياه على المسلمين في المسجد ، إذ قال : "إني رأيت كأن ديكا نقرني ثلاث نقـرات وإني لأراه إلا حضور أجلي ، وإن قوما يأمرونني أن استخلف وأن الله لم يكن ليضيع دينه ولا خلافتـه ولا الذي بعث به نبيه صلى الله عليه وسلم ، فإن عجل بي فالخلافة شورى بين هؤلاء الستة الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض"[1]، وذكرهم طبعا ".

---

[1] - **رواه مسلم ، في صحيحه ، رقم الحديث 879 ، باب المساجد ومواضع الصلاة .**

أما في صحيح البخاري أنه لما طعن وأحس بخطر الموت بعث ابنه عبد الله إلى عائشة رضي الله عنها ، يطلب منها أن يدفن في بيتها جوار صاحبيه ؛ رسول الله صلى الله عليه وسـلم ، وأبي بكر رضي الله عنه ، وأعلن وقتها انتهاء إمرته ، فقال : "قل يقرأ عليك عمر السلام ، ولا تقـل أمير المؤمنين ، فإني لست اليوم للمؤمنين أميراً"[1]. يذكر ابن قتيبة (828 ت 889)، أ ا قبلـت الطلب ورحبت به وقالت : "يابني أبلغ عمر سلامي ، وقل له ، لا تدع أمة محمـد بـلا راع ، استخلف عليهم ، ولا تدعهم بعدك هملا ، فإني أخشى عليهم الفتنة "[2]. فبلغ له عبد الله بذلك ، كما دخل عليه المسلمون في هذه الآونة ، وقيل أ م من المهاجرين ، فلما عرفوا قرب أجله ، وأنه يصارع الموت ، قالوا :"أوصي يا أمير المؤمنين ، استخلف . قال : ما أجد أحق ذا الأمـر مـن هؤلاء النفر ، أو الرهط الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ، فسمى عليا ، وعثمان ، والزبير ، وطلحة ، وسعدا وعبد الرحمان بن عوف ، وقال يشهدهم عبد الله بن عمر (ابنه) وليس له من الأمر شيء"[3].

ثم دعاهم ، وكان طلحة غائبا ، وقال لهم : "إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقاد م ، ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم ، وقد قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو عليكم راض ، إني لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم ، ولكني أخاف عليكم اختلافكم فيما بيـنكم فيختلـف الناس . فا ضوا إلى حجرة عائشة بإذن منها ، فتشاوروا واختاروا رجلا منكم"[4]. ثم استدرك قائلا :"لا تدخلوا حجرة عائشة ، ولكن كونوا قريباً "[5]. وأعطى لهم مهلة ثلاثة أيام لا أكثر يتشاورون ويتداولون فيها لاختيار أو انتخاب الخليفة منهم . إذ قال :"تشاوروا ثلاثة أيام .. ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم"[6]. وأوصى بعضوية طلحة في هيئة الحـل والعقـد ومـشاركته في الشورى إن قدم في الأيام الثلاثة ، أما إذا مضت هذه الأيام قبل حضوره فليـستخلفوا ، دون أن يضيع حقه كمرشح لها ، ولم يفت عمر وهو في هذه الحال أن يتـفطن إلى أمرٍ مهم ، وهو أنـه

[1] - رواه البخاري ، في صحيحه ، رقم الحديث 3700 ، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان رضي الله عنه .

[2] - ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة (ن . م . س) ص 25 .

[3] - واه البخاري ، في صحيحه ، رقم الحديث 3700 ، (ن . م . س) .

[4] - الطبري ، تاريخ الطبري ، ج2 ، ص 581 (ن . م . س) .

[5] _ (ن . م) ، ج2 ص 581.

[6] - (ن . م) ، ج2 ص 581.

من يدري أن طلحة يوافق أو لا يوافق إذا حسم الأمر في غيابه ، فطلب الضمان قائلا :"مـن لي بطلحة ؟ فقال سعد بن أبي وقاص أنا لك به ، ولا يخالف إن شاء الله . فقال عمر أرجو ألا يخالف إن شاء الله "[1].

وبعد أن حدد هيئة أهل الحل والعقد ، كما يرى ابن قتيبة ، أوصاهم بحضور أشـخاص آخرين كملاحظين فقط أو مستشارين إذ قال : "واحضروا معكم من شيوخ الأنصار ، وليس لهم من أمركم شيء ، واحضروا معكم الحسن بن علي وعبد الله بن عباس ، فإن لهما قرابة ، وأرجو لكم البركة في حضورهما ، وليس لهما من أمركم شيء ، ويحضر ابني عبد الله مستشاراً ، وليس له من الأمر شيء"[2].

ولم يفته أن نصب عليهم إماما مؤقتا يصلي م خلال هذه الأيام الثلاثة ، ليضمن بقـاء الجماعة وتماسكها ، وقد أحسن الاختيار ، بتنصيبه صهيب ، لأنه كما يقول :"مـن الهـوالى لا ينازعكم أمركم"[3]، فهو شخص محايد كما يعتقد عمر .

ولحماية الشورى وإقرار الشرعية السياسية التي ينتهي إليها أهل الحـل والعقـد ، وتجنبـا للفوضى والفتن في مثل هذه الظروف الحرجة ، نصب بالمقابل جهازا أمنيا قوامه خمسون رجـلا ووضع على رأسه أباطلحة من الأنصار، قائلا: "يا أبا طلحة إن الله عز وجل طالما أعز الإسـلام بكم ، فاختر خمسين رجلا من الأنصار ، فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلا منهم"[4].

وبعد أن رتب عمر هذه الترتيبات ، ووضع الأشياء في مواضعها ، نادى المقداد بن الأسود وأمره أن يترأس الجلسة ويقف على رؤوسهم ، شارحا وموضحا له كيفية إجراء المداولة ، واختيار الخليفة ، وحسم الموقف ، قائلا : "إذا وضعتموني في حفرتي فاجمع هؤلاء الرهط في بيـت حـتى يختاروا رجلا منهم .. وقم على رؤوسهم ، فإن أجمع خمسة ورضوا رجلا وأبى واحد ، فاشـدخ رأسه _أو اضرب رأسه بالسيف _ وان اتفق أربعة فرضوا رجلا منهم وأبى اثنان فاضرب رأسيهما ، فإن رضي ثلاثة رجلا منهم وثلاثة رجلا منهم ، فحكموا عبد الله بن عمر ، فأي الفريقين حكم

---

1 - (ن . م) ، ج2 ص 581.
2 - ابن قتيبة ،(ن . م . س) ص 26 .
3 - ابن قتيبة ، (ن . م) ص 26 .
4 - الطبري ، تاريخ الطبري ، ج2 ، ص 581 .

له فليختاروا رجلا منهم ، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر ، فكونوا مع الذين فـيهم عبـد الرحمان بن عوف ، واقتلوا الباقين ، إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس"[1].

ولما كان يشك في أن الخلافة قد تكون في أحد الرجلين ، علي وعثمان ، خـص كـل واحد منهما بذكر خصاله التي تميز ا عن غيره ، ورأى ، لعل أن هذه الخصال قد تكون سببا في استخلافهم ، فأوصاهم بتقوى الله إن كان لهم ذلك ، وحذرهم من الميل والتعصب إلى ذويهـم وقبائلهم ، وتفضيلهم على غيرهم من الناس ، فالتفت إلى علي قائلا : "لعل هؤلاء القوم يعرفـون لك حقك وشرفك وقرابتك من رسول الله ، وما أتاك من العلم والفقه والدين فيستخلفوك ، فإن وليت هذا الأمر فاتق الله يا علي فيه ، ولا تحمل أحدا من بني هاشم على رقاب الناس . ثم التفت إلى عثمان فقال : يا عثمان ، لعل هؤلاء القوم يعرفون لك صهرك من رسول الله وسنك وشرفك وسابقتك فيستخلفوك ، فإن وليت هذا الأمر ، فلا تحمل أحدا من بني أمية على رقاب الناس"[2].

ثم أوصى بالمسلمين عامة وركز على الطبقات والفئات المختلفة التي تتشكل منها الأمـة الإسلامية ، وتتألف منها الدولة ، فقال :"أوصي الخليفة من بعدي بالمهاجرين الأولين أن يعـرف لهم حقهم ، ويحفظ لهم حرمتهم ، وأوصي بالأنصار خيراً .. أن يقبل من محسنهم وأن يعفو عـن مسيئهم ، وأوصيه بأهل الأمصار خيرا ، فإ م ردء الإسلام ، وجباة المال ، وغيظ العدو ، وأن لا يؤخذ منهم إلا فضلهم عن رضاهم ، وأوصيه بالأعراب خيرا ، فإ م أصل العرب ، ومادة الإسلام ، أن يؤخذ من حواشي أموالهم ، ويرد على فقرائهم ، وأوصيه بذمة الله تعالى ، وذمة رسـول الله صلى الله عليه وسلم ، أن يوفي لهم بعهدهم ، وأن يقاتل من ورائهم ، ولا يكلفوا إلا طاقتهم"[3].

فلما توفي عمر رضي الله عنه ، وأخرجت جنازته ، يأ كل من علي وعثمان للصلاة عليه ، فمنعهما عبد الرحمان بن عوف من ذلك كمترشحين للخلافة متنافسين عليها ، قائلا : "كِلاكُما يحب الإمرة ، لستما من هذا في شيء ، هذا إلى صهيب ، استخلفه عمر ، يصلي بالناس ثلاثاً حتى يجتمع الناس على إمام . فصلى عليه صهيب"[4].

---

[1] - (ن . م) ، ج2 ص 581.

[2] - ابن قتيبة ، (ن . م . س) ص 26 .

[3] - البخاري في صحيحه ، رقم الحديث 3700 ، باب قصة البيعة .

[4] - الطبري ، تاريخ الطبري ، ج2 ، ص 581 ، 582 (ن . م . س) .

كيف تم تطبيق طريقة الشورى التي أوصى ا عمر في اختيار الخليفة ؟ ذكر ابن قتيبة ، أ ـم أمضوا ثلاثة أيام كاملة دون الاتفاق على أحد بالأغلبية أو الإجماع . فقال لهم عبد الرحمان بـن عوف : "أتدرون أي يوم هذا ؟ هذا يوم عزم عليكم صاحبكم أن لا تتفرقوا فيه حتى تـستخلفوا أحدكم ، قالوا :أجل "فقال عبد الرحمان بن عوف: "اجعلوا أمركم إلى ثلاثة منكم ، فقال الزبير قد جعلت أمري إلى علي ، فقال طلحة : قد جعلت أمري إلى عثمان ، وقال سعد : قد جعلـت أمري إلى عبد الرحمان بن عوف"[1].

فلما رأى عبد الرحمان بن عوف أن نتائج الاختيار أو الانتخاب تخالف احتمالات وتوقعات عمر التي أوضح طريقة حسمها إذا ما حصلت ، قال لهم :"فإني عارض عليكم أمراً ، قالوا : وما تعرض ؟ قال : أن تولوني أمركم وأهب لكم نصيبي فيها .. قالوا قد أعطيناك الذي سألت"[2]. و ذا كما نرى ، لم تبق المنافسة إلا بين اثنين ؛ علي وعثمان ، بعد انسحاب عبد الرحمان بن عوف منـها طوعا . فما كان عليه إلا أن أمرهم بالبقاء في المكان وخرج مستشيراً ، "يتلقى الناس في أنقـاب المدينة (أنحائها)مثلما لا يعرفه أحد ، فما ترك أحدا من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضـعفاء الناس ورعاعهم إلا سألهم واستشارهم .. [قائلا] من ترى الخليفة بعد عمر ؟ فلـم يلـق أحـداً يستشيره ولا يسأله إلا ويقول عثمان ، فلما رأى اتفاق الناس واجتماعهم على عثمـان"[3]، عـاد ودعا أهل الشورى ليلاً للالتحاق به في المسجد ، وكانت آخر ليلة من الأيـام الثلاثـة المحـددة للشورى ، وقد صرح عبد الرحمان بن عوف قائلاً : "والله ما اكتحلت عيني بنوم منذ هذه الثلاثة "[4]. فاجتمع أولا بنفر من المهاجرين الذين تناجى معهم طويلا ، ثم ناجى عليا على انفراد كمـا يقول ابن قتيبة ، حتى "قام من عنده على طمع"[5]، وقام بالمثل مع عثمان حتى فرقت بينهم صـلاة الصبح ، فلما فرغوا منها شرع يأخذ على كل واحد منهما العهد والميثاق ، فكانت صيغة ذلـك كالآتي :

---

[1] - رواه البخاري ، في صحيحه رقم الحديث 3700 باب قصة البيعة .

[2] - ابن قتيبة (ن . م . س) ص 27 .

[3] - (ن . م) ص 27 .

[4] - (ن . م) ص 27 .

[5] - (ن . م) ص 27 .

"لئن بايعتك لتقيمن لنا كتاب الله وسنة رسوله ، وسنة صاحبيك من قبلك ..؟ لئن بايعت غيرك لترضين ولتسلمن ، وليكنن سيفك معي على من أبى..؟ [قال ابن قتيبة] فأعطوه ذلك من عهودهم ومواثيقهم"[1].

ثم اتجه إلى عثمان ، فأمسك بيده وعرض عليه صيغتي العهد والميثاق السابقين ، أضاف إليهما شرط عمر وهو : "أن لا تجعل أحداً من بني أمية على رقاب الناس. فقال عثمان نعم"[2]. ثم إلى علي فطلب منه مثلما طلب من عثمان ، فأبى علي تكرار الصيغة كما أرادها عبد الرحمان بن عوف قائلاً :"مالك ولهذا إذا قطعتها في عنقي؟ فإن علي الاجتهاد لأمة محمد حيث علمت القوة والأمانة استعنت ا ، كان في بني هاشم أو غيرهم . قال عبد الرحمان بن عوف : لا والله حتى تعطيني هذا الشرط . قال علي : والله لا أعطيكه أبدا . فتركه ..ثم أخذ بيد عثمان فبايعه وبايع الناس جميعا"[3]. وتلكأ علي فذكره عبد الرحمان بن عوف بقوله تعالى : "فَمن نكثَ فَإنما ينكُثُ علَى نفْسِهِ . ومن أَوفَى بِما عهد علَيهِ اَللّهَ فَسنوتِيهِ أجراً عظِيماً "[4]. فأخذ علي يشق الناس حتى بايع وهو يقول : خدعة وأيما خدعة !"[5]

ملاحظات حول هذه الهيئة السياسية : يفهم من اجتهاد عمر وما قرر أو ما نظر ، فيما يتعلق بالشورى واختيار الخليفة ، وما قام به أهل الحل والعقد في تنفيذهم وإنجازهم له على الوجه الذي ذكرنا ، مدى ضرورة الحفاظ على كيان الدولة في حياة المسلمين ، وعدم السماح ببقاء الناس في فوضى دون حكم ، أو الاستيلاء عليه بالقوة وجعله حكما مستبدا لا يعبر عن إرادة الجماعة الأمة ، وقد فعل عمر ما فعل بابتكاره لهذه الهيئة السياسية ، وما ينبغي أن تقوم به من دور أساسي في اختيار الخليفة ، وهو كما يقول طه حسين(1807 ـ 1889)، في"الوقت الذي كان يخرج فيه من الدنيا ويدخل فيه إلى الآخرة ، ويعاني فيه ما يعاني المطعون من الألم ، ويعاني فيه ما يعاني المشرف على الموت ، حين يكون له ضمير يقظ حي [رقيق] كضمير عمر من خوف الله

---

1 - (ن . م) ص 27 .

2 - (ن . م) ص 27 .

3 - (ن . م) ص 27 .

4 - سورة الفتح ، الآية 10 .

5 - الطبري، تاريخ الطبري ، ج2 ، (ن . م . س) ص582 .

". [1] وأنه لم يفكر في طريقة أخرى غير طريقة الشورى والاحتكام لمبدأ الاختيار الذي نص عليه القرآن ونصت عليه السنة النبوية . وكيف لا وهو الذي ندم على بيعته لأبي بكر لأنها "كانت فلتة[2] وقى الله المسلمين شرها"[3]. وكما يقول: "من عاد إلى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنما هي تِغرة[4] يجب أن يقتلا "[5]. وهو الذي رد على من طلب منه عقد الخلافة لابنه عبد الله حينما أشرف على الموت قائلا: "قاتلك الله ! والله ما أردت الله بهذا ويحك ! كيف استخلف رجلا عجز عن طلاق امرأته"[6] !

إن مبدأ اختيار الرجال للخلافة وللمسؤولية عامة ، من خلال هذه الهيئة السياسية التي ابتكرها عمر ، هو مبدأ ديني واجتماعي أساسه ؛ التقوى والعلم والفقه ورئاسة الناس ، أي ؛ مكانة الشخص في المجتمع ، ومدى ما تميز به من كفاءة ونزاهة واستحقاق ، ومن كانت رياسته وكأنها رياسة طبيعية ، مثلما ذكر عنه عباس محمود العقاد ، إذ قال : أن عمراً "قال لأصحابه ؛ دلوني على رجل استعمله . فسألوه ما شرطك فيه ؟ قال : إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم ، وإذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم"[7]. نلاحظ وكأن هذا الكلام الذي قرر فيه عمر معياره الذي يختار على ضوئه الخليفة ، لا يختلف مع ما قرره ماكيافللي Machiavel (1469 – 1527) في كتابه الأمير (Le Prince) إذ قال هو الآخر: "لمعرفة طبيعة الشعوب معرفة جيدة ، يقتضي أن تكون أميراً ، ولمعرفة الأمراء معرفة جيدة _ أيضا _ يقتضي منك أن تكون شعبا"[8].وهذا لوجود علاقة شبه طبيعية بين الأمير والشعب ، أو بين الحكام والمحكومين والتي لا ينبغي أن تنفصم .

---

[1] - طه حسين ، الفتنة الكبرى (1) عثمان ، دار المعارف ، ط.8 مصر 1970 ، ص 48 .

[2] - لأنه عمل أندفاعي وقع في نظر عمر دون تدبر وتمهل .

[3] - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج1 (ن . م . س) ص 24 .

[4] - غرر بنفسه تغريرا ، عرضها للهلاك .

[5] - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج1 (ن . م . س) ص 24 .

[6] - الطبري ، تاريخ الطبري ، ج2 (ن . م . س) ص 580 .

[7] - عباس محمود العقاد ، عبقرية عمر ، مكتبة رحاب ، ط . 1 الجزائر 1410 ه/ 1989 م، ص 107 .

- [8] Nicolas Machiavel , Le Prince , traduit par Jean Vincent Périès , Bookking International , Paris 1996 , P 22 .

إن الطريقة الانتخابية التي رسم خطتها عمر وسار عليها أهل الحل والعقد في اختيـارهم للخليفة ، رغم أ ا تجربة أولية تبدو ضئيلة ، إلا أ ا تشبه النموذج المصغر لنظام انتخـابي ضـخم وراقٍ ، لا يختلف في جوهره عن النظم الانتخابية المعاصرة ، لو تمكن الخلفاء والـصحابة الكـرام والنخبة المفضلة ، بعد عمر رضي الله عنه ، من تطوير وتكبير هذا النموذج الذي نستشف مـن ملامحه البسيطة عناصر مهمة في قوانين الانتخابات ونظم الدولة ، كـالاقتراع الـسري والعلـني والأخذ برأي الأغلبية ، والالتزام بقوانين اللعبة _ كما يقال _ والتفريق بين سلطة الحاكم التنفيذية وسلطة الأمة أو أهل الشورى التشريعية . كما أن ملامح الهيئات النيابية ليست غائبة في هذه الهيئة . وكما يقول ظافر القاسمي: "إن عمر قد أحدث هيئة سياسية عليا ، مهمتها انتخاب رئيس الدولة أو الخليفة ، وهذا التنظيم الدستوري الجديد الذي أبدعته عبقرية عمر، لا يتعارض مـع المبـادئ الأساسية التي أقرها الإسلام ، ولا سيما فيما يتعلق بالشورى"[1].

من الشورى إلى الاستشارة : بعد أن كان العمل بالشورى كمبدأ أساسـي في اختيـار الحاكم أيام الخلافة الراشدية التي استمرت ما يقرب من الثلاثين سنة ، تعاقب عليها أربعة خلفاء ، انتخبوا جميعا[2] طبقا لهذا المبدأ ، جمدت وظيفتها الأساسية بعد انتقال الحكم إلى معاوية إثر اغتيال علي رضي الله عنه ، فتحول نظام الحكم الإسلامي من نظام جماعي أساسه الشورى بين المسلمين في اختيار الحاكم وتعيينه إلى نظام حكم ملكي وراثي قائم على القوة و الغلبة ، وعلى التعـصب القبلي والاستبداد بالرأي ، انفصل فيه الوازع الديني عن السياسة ونظام الحكم ، وتغلبـت فيـه الأهواء والغرائز البهيمية على العقل ، فتحول بموجب هذا ، مفهوم الشورى في واقـع وأذهـان المسلمين من مبدأ جماعي في اختيار الحاكم و قيام الحكم ، إلى مجرد استشارة قد يعمل ا من أراد من الحكام أو لا يعمل ، وبعد أن كانت الهيئة الاستشارية ، ممثلة في أهل الحل والعقد ، سابقة في وجودها عن وجود الحاكم ، وهي التي تنتخبه نيابة عن الأمة التي بدورها قد تزكي اختيارها عن طريق الأغلبية أو ترفض . وبعد أن كان على الحاكم يجب أن يلتزم بالتزاما ا إياه بعد تنـصيبه ،

---

[1] - ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الحياة الدستورية) دار النفائس ، ط.5 بيروت لبنـان 1405 ه/ 1985 م ص 228 .

[2] - ما عدا عمر بن الخطاب ، إذ عينه أبو بكر خليفة له من بعده ، في ظروف تقتضي ذلك ووافـق عليـه الـصحابة بالإجماع.

انقلب أمرها رأسا على عقب ، إذ أصبح الحاكم هو الذي يعين وينصب من أراد استـشار م ، وقد يلتزم أو لا يلتزم برأيهم له .

أضحى أمر الهيئة الاستشارية لا يختلف عن الأداة أو الوسيلة في يـد الحـاكم يـستعملها ويوظفها متى شاء وكيفما شاء . فهي تابعة له وليس هو تابعا لها . وبعد أن كان حكمها حكـم الواجب الشرعي دخلت في حكم المستحب . وأبلغ من عبر عن وضع الشورى المتدني أيام معاوية ، هو أحد مستشاريه الذين جمعهم لعقد بيعة ابنه اليزيد (25 ـ 64 هـ) من بعده ، أو عهده له . فقال هذا المستشار في خطبة قصيرة لكنها بليغة ومعبرة ، بقيت ترددها الأجيال جـيلا بعـد جيل للدلالة على الاستبداد بالرأي ، وعلى ما آل إليه أمر الشورى بعد الخلافة الراشدية . قال هذا المستشار : "إن الحاكم هذا . (وأشار إلى معاوية) . وبعد هذا ، هذا . (وأشار إلى اليزيد) . ثم قال : ومـن لا يرضى ـذا ولا هـذا ، فهـذا ! (وسل السيف من غماده)"[1].

كما أن هذا التدني والتحول الغريب الذي آل إليه أمر الشورى ، أنعكس بالـسلب علـى الفكر السياسي الإسلامي ، إذ أصبح تناوله للشورى لا يتجاوز الإرشادات الأخلاقية التي ينبغي أن يتحلى ا الحاكم ، ولا يتجاوز النصائح التي يجب أن ينتصح ا عن طريق الاستـشارة لا غـير. ذلك لا تخلو منه حتى مؤلفات جهابِذَةِ الفكر السياسي الإسلامي خلال مختلـف العـصور الـتي أعقبت الخلافة الراشدية ، من أمثال الماوردي في الأحكام السلطانية ، وتـسهيل النظـر ، وأدب الدنيا والدين ، ومن أمثال ابن تيمية في سياسته الشرعية ، وابن الأزرق الأندلسي(ت .897 هـ/ 1491 م) في بدائع السلك في طبائع الملك ، وغيرهم من المؤلفين والمؤلّفات . ولنستدل بما يقوله الماوردي في هذا الإطار الذي أصبحت عليه الشورى ، والتي هي في الأصل واجـب ، وركـن أساسي ، يقوم عليه نظام الحكم الإسلامي ، وتقوم عليه السياسة الشرعية ، عبارة عن استـشارة غير ملزمة ، إذ يقول : "ينبغي للملك أن لا يمضي الأمور المستبهمة اجِس رأيـه ، ولا ينفـذ عزائمه المحتملة ببداهة فكره ، تحرزا من إفشاء سره وأنفة من الاستعانة بغيره ، حتى يـشاور ذوي الأحلام والنهى ويستطلع برأي ذوي الأمانة والتقوى ممن حنكتهم التجارب ، فارتـضوا ـا ،

---

[1] - ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، (ن . م . س) ص 27 .

وعرفوا موارد الأمور وحقائق مصادرها ، فربما كان استبداده برأيه أضر عليه من إذاعـة سـره ، وليس كل الأمور أسرارا مكتومة ، ولا الأسرار المكتومة بمشورة النصحاء فاشية معلومة "[1].

إن ما ينصح به الماوردي للملوك ، كما نرى ، مفيد ، ولكنه لو كانت الهيئة الاستـشارية التي ينصح ا ، هي التي تنتخب الحاكم وتعينه ، وهي التي تلزمه بالتزاما ا بعد تنصيبه ، وتخلعـه عن منصبه إذا ما اقتضت الظروف ذلك ، لكان أفيد . أما و الماوردي يترجـى مـن الملـك أن يستشير الهيئة الاستشارية التي يعينها ويختارها بنفسه ولنفسه ، فلا تعليق عليه . وهو نفس الخطاب السياسي الأخلاقي المتعلق بالشورى عند ابن تيمية وابن الأزرق وغيرهما .

واعتقد أنه لولا ظهور الديمقراطية في الغرب خلال هذا العصر ، والتي هبت ريحها علينـا في الشرق ، لما تمكنا من ترديد الكلام عن الشورى ومحاولة استعادة الذاكرة في شأ ا كمبدأ أساسي في اختيار الحاكم ومحاسبته أو نقده ، وتقديم النصيحة له ، كهيئة تعلو سلطتها التشريعية سـلطة الحاكم التنفيذية ، والتي لا ينبغي لها على أي حال من الأحوال ، اختراق الإطار الذي حددته الهيئة الاستشارية لها ، وإلا سيظل ذهننا وواقعنا متمسكا بوهمها عوض جوهرها ، وبذيلـها وأهـدا ا عوض روحها وصميمها .

[1] - **الماوردي ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر** في **أخلاق الملك وسياسة الملك ، (ن . م . س) ص 99 .**

المبحث الرابـع

هوية أعضاء أهل الحل والعقد ،
وهوية من يولونه الإمامة .

أولاً / هيئة أهل الحل والعقد : أوردت كتب التاريخ والسّير الأخبار عن هيئة أهل الحل والعقد أو أهل الشورى ، وهي الهيئة التي نصبها عمر بن الخطاب بعد طعنه و قبيل وفاته بقليل ، وعن الوظيفة التي قامت ا في اختيار الخليفة ، ولكن هذه الكتب لم تخبر عن بعض المسائل الـتي أثارها الفقهاء والمتكلمون فيما بعد ، وتتعلق بمن هم أهل الحل والعقد في كل زمان ، ومـا هـي صفا م ، ومن يخولُ لهم سلطة اختيار الخليفة وتنصيبه أو عزله عندما تقتضي الظروف ذلـك ، وكم يكون عددهم ؟

يقول الأستاذ ظافر القاسمي بأنه بحث عن أصل هذه الهيئة فلم يجد له أثراً قبل عمـر ، ولم يهتدِ "كذلك إلى أول من وضع هذا التعبير الجميل؛ "أهل الحل والعقد"، أو أول من أطلقـه .. أو استعمله "[1]. وقد أشار إليهم عمر "بالنفر" أحيانا و"بالرهط" أحيانا أخرى ، ولكنه لم يـستعمل مصطلح أهل الشورى أو أهل الحل والعقد ، الذي شاع استعماله فيما بعد على لـسان الفقهـاء والمتكلمين . ولا يهم البحث في تاريخ المصطلح بقدر ما م معرفة حقيقتهم . وهي ؛ أن عمـر بن الخطاب أختار هذه النخبة المشار إليها بالنفر أو الرهط ، وعددهم ستة أشخاص ، هم ؛ علي

---

[1] - ظافر القاسمي ، (ن . م . س) ص 232 .

وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمان بن عوف وسعد ، لمكانتهم من الله ورسـوله والمـؤمنين ، فكانوا من المبشرين بالجنة ، وعرفوا بالتقوى والورع في الدين ، واشتهروا بالفقه والعلم والرياسة لقومهم . قال عمر واصفاً إياهم :"عليكم ؤلاء الرهط الذين قال رسول الله صـلى الله عليـه وسلم ؛ أ م من أهل الجنة "[1]، وذكر أسماءهم . وقال عند حضورهم إليه :"إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقاد م ، ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم ، وقد قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو عنكم راض"[2].

إن هذا _ كما نرى _ بالنسبة لأهل الحل والعقد عهد عمر والصحابة بعده ، فماذا عـن أهل الحل والعقد في كل زمان ؟

والجواب ، إن ما يكاد يحصل عليه الاتفاق ، هو أن أهل الحل والعقد لا يكونون في غير الفقهاء ووجهاء القوم ، وهو ما يشير إليه الجو يني ، إذ يقول :"فقد ذهبت طائفة من أهل السنة ، [إلى] أنه لا يصلح لعقد الإمامة إلا المتهد المستجمع لشرائط الفتوى"[3]. ويـذكر القلقـشندي (1355 ـ 1418) عن الرافعي(623 هـ / 1226م)أنه يؤكد على ضرورة وجود من هو مجتهد فيهم ، "فإن عقدت بواحد اعتبر فيه الاجتهاد ، وإن عقدت بأكثر من واحد أعتبر أن يكون فيهم مجتهداً"[4].

كما اشترط الماوردي في الأحكام السلطانية ، أن تجتمع في أهل الحل والعقد ثلاث صفات ؛ "إحداها : العدالة الجامعة لشروطها . والثاني : "العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يـستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها . والثالث : الرأي والحكمة ، المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ولتدبير المصالح أقوم وأعرف"[5].

---

[1] - **الطبري ، تاريخ الطبري ، ج2 ، (ن . م . س) ص 580 .**

[2] - **(ن . م) ص 580 .**

[3] - **الجو يني ، الطريق إلى الخلافة ، (ن . م . س) ص 28 .**

[4] - **القلقشندي ، مآثر الأنافة في معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، ج1 ، عالم الكتب ، ط. 1 بيروت _ لبنان (دون تاريخ) ص 45 .**

[5] - **الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ج1 (ن . م . س) ص 61 .**

لكن الباقلاني لا يكلفهم الكثير ، وكما يذكر عنه الجو يني أنه لا يشترط "بلوغ العاقد مبلغ التهدين ، بل يكفي أن يكون ذا عقل وكيس وفضل و يدٍ إلى عظائم الأمور ، وبصيرة متقدة بمن يصلح للإمامة "[1].

وأدى الاختلاف بين من يرى أن أهل الحل والعقد هم الفقهاء ، ومن لا يرى ذلك مثل الباقلاني وغيره ، إلى اختلاف آخر ، هو في هذه المرة ، حول تفسيرهم لقوله تعالى: "يأيها ٱلذِين ءَامنوٓاْ أَطِيعواْ ٱللَهَ وأَطِيعواْ ٱلرسولَ وأُولِي ٱلأَمرِ مِنكُم"[2]، فأولي الأمر بالنسبة للفريق الأول هم أهل الحل والعقد بدون شك ، وهم الفقهاء وعلماء الاجتهاد . أما بالنسبة للفريق الثاني ، فإن أولي الأمر ، هم الرؤساء ممن يصلحون للإمامة ، وهم أهل الحل والعقد دون الفقهاء .

ودليل من يرى أن أهل الحل والعقد هم الفقهاء وهم أولي الأمر الواجب طاعتهم ، يرى أن بسببهم وفضلهم ترقى الأحكام الفقهية أو الاجتهادية إلى مرتبة الإجماع ، وكما يقول ظافر القاسمي : "ذلك أن الحكم الاجتهادي يظل ظنيا أي قابلا لإعادة النظر فيه ، فإذا اجتمعت كلمة (الفقهاء) أهل الحل والعقد على ذلك الحكم أصبح حينئذ قطعيا ، ولم يعد قابلا للاجتهاد أو إعادة النظر فيه"[3].

أما دليل من يرى ، أن أهل الحل والعقد ، هم قادة الأمة ورؤساؤها ، فإنه ينظر إلى "سيرة عمر في أمرائه الذين كان يؤمرهم في البلاد ، إنه كان لا يراعي الأفضل في الدين فقط بل يضم إليه مزيد المعرفة بالسياسة مع اجتناب ما يخالف الشرع فيها ، فلأجل ذلك استخلف (أي:أمّر) معاوية والمغيرة بن شعبة وعمر بن العاص ، مع وجود من هو أفضل منهم في أمر الدين والعلم كأبي الدرداء في الشام وابن مسعود في الكوفة"[4]. ودون مناقشة هذه الأدلة يمكن القول، أن عدم اتفاقهم على من هم أهل الحل والعقد الذين تستوجب طاعتهم ، وهل هم الفقهاء أم القادة والرؤساء ، لا ينبغي اختلافهم على أن أهل الحل والعقد هم من اصطلح عليهم "بجماعة

---

1 - **الجو يني ، الطريق إلى الخلافة (ن . م . س) ص 28 .**

2 - **سورة النساء ، الآية 58 .**

3 - **ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، (ن . م . س) ص 237 .**

4 - **محمد رشيد رضا ، الخلافة (ن . م . س) ص 27 .**

المسلمين"، وهو المراد في قول النبي عليه الصلاة والسلام : "لا تجتمع أمتي على ضلالة "[1]، وقولـه لحذيفة بن اليمان عندما أخبره بالفتن ، فقال هذا الأخير :"فما تأمرني إن أدركني ذلك ؟ قال صلى الله عليه وسلم : تلزم جماعة المسلمين وإمامهم"[2]. قال ظافر القاسمي مؤكدا هذا المعنى : "لا تفسر جماعة المسلمين بتفسير أضبط ولا أوضح من أهل الحل والعقد"[3]، الذين تـستوجب طاعتـهم ، و"جماعة المسلمين" الذين يمنع الخروج عنهم ، هم ممن يمتنع الخلاف بينهم ، "وأ م زعماء الأمـة وأولوا المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم ، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليها فينتظم به أمرها ، ويكون بمأمن من عصيا ا وخروجها عليه "[4].

ويجوز أن يكون فيهم فقهاء ، ولا يشترط أن يكون جميع أهل الحل والعقد فقهاء ، ولعل خير دليل هو جواب عمر بن الخطاب على القوم الذين سألوه عن شرطه في من يرغـب في توليته ، قال : "إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم ، وإذا كان أميرهم كان كأنـه رجل منهم"[5]. فنلاحظ أن عمر يركز في اختياره للولاة ومن يتولى أمر المسلمين على معالم الرياسة التي تضمن السمع والطاعة له واتباعه بطريقة عادية لا تكلف ولا تصنع فيها ، كأنه واحد منهم في تواضعه وبساطة شخصه ، وكأنه زعيمهم بطبعه . واعتقد أن هذا الموقف هو الموقف الذي انتهى إليه محمد عبده بعد بحثه ومعالجته لهذه المسألة . إذ يقول على لسان تلميذه رشيد رضا بأنه "فكـر في هذه المسألة من زمن بعيد ، فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولي الأمر : جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين ، وهم الأمراء والحكماء والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة ، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم ، وجب أن يطاعوا فيه ، بشرط أن يكونوا منا (من المسلمين) ، وأن لا يخالفوا أمر الله ، ولا سنة رسوله صـلى الله عليه وسلم التي عرفت بالتواتر"[6].

---

1 - سنن الترميذي، ج 4 / 466 .

2 - البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب الفتن ، باب : كيف الأ مر إذا لم تكن جماعة ، رقم الحديث 655.

3 - ظافر القاسمي ، (ن . م . س) ص 236 .

4 - محمد رشيد رضا (ن . م . س) ص 17 .

5 - عباس محمود العقاد (ن . م . س) ص 107 .

6 - محمد رشيد رضا ، المنار (5/ 181) أنظر نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي لظافر القاسمي (ن .م . س) ص 238 .

2 / عدد أفراد الهيئة الاستشارية : وكذلك ، فإن عدد من تنعقد م الإمامة أو الرياسة لم يخلُ من اختلاف بينهم ، تراوح بين رجل واحد تنعقد به الإمامة والمسلمين عامة ، ولكـل مـن المختلفين دليله على ذلك .فانعقادها بالواحد في نظر البعض ، تقليدا "لما روي عن العباس رضـي الله عنه قال لعلي كرم الله وجهه ، أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليـه وسلم بايع ابن أخيه فلا يختلف فيه اثنان "[1]. ولكن مثل هذا لم يصمد أمام النقد ، لكون العبـاس قال ولم يبايع ، والأصوب أن عليا بعد اغتيال عثمان رفض مد يده لأولئك الذين أتوا داره لعقـد بيعته هناك ، قائلا :"ليس ذلك إليكم ، إنما هو لأهل الشورى ، وأهل بدر ، فمن رضي به أهـل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة ، فنجتمع وننظر في هذا الأمر .[قال ابن قتيبة] فأبى أن يبـايعهم فانصرفوا"[2]. ومقارنة ذا ، نقول يستحيل أن يقبل علي عقد البيعة له بواحد .

وانعقادها بالاثنين ، لأن القاضي لا يلزم "أحد الخصمين حق صاحبه إلا بشهادة عدلين ، فكذلك لا يلزم الناس الانقياد لقول الإمام إلا بعدلين"[3].

أما انعقادها بثلاثة ، "يتولى أحدهم برضا الاثنين ، ليكونوا حاكما وشاهدين ، كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين"[4]، وهو رأي أهل الكوفة .

وقال بعضهم ، تنعقد بأربعة ، لأن شهادة الإمامة كشهادة الزنا التي لا تصح إلا بأربعة عدول .

ويرى الماوردي أن من الطوائف من قال أصحا ا لا تنعقد الإمامـة بأقـل مـن خمـسة "يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة "[5]، وذلك على وجهين كما يرى ، الأول ؛ "أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها تابعهم الناس فيها"[6]. والثـاني ؛ "أن عمر رضي الله عنه جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضـا الخمـسة "[7]. وهـو رأي البصريين .

---

[1] - **القلقشندي ، مآثر الأنافة في معالم الخلافة (ن . م . س) ص 44 .**

[2] - **ابن قتيبة (ن . م . س) ص 43 .**

[3] - **القلقشندي (ن . م . س) ص 43 ، 44 .**

[4] - **(ن . م) ص 43 ، 44 .**

[5] - **الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ج1 ، (ن . م . س) ص 64 .**

[6] - **(ن . م) ص 63 .**

[7] - **(ن . م) ص 64 .**

وتجاوزت بعض الفرق الكلامية وبعض المتكلمين إلى القول بأن الإمامة لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطؤوا على الكذب ولا تلحقهم الظِّنّة . وقال الأصم :"لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين"[1]. إلا أن القول الأخير ، أي ؛ انعقادها بإجماع المسلمين أو بأهل الحل والعقد من كل بلد من بلاد الإسلام ، مثلما يذهب إليه الأصم ، وجد اعتراضات شتى ، منها : اعتراض الباقلاني والماوردي ، إذ يقول الأول مبررا موقفه ، أن "الله قد فرض علينا فعل العقد على الإمام وطاعته إذا عقد له ، وأن اجتماع سائر أهل الحل في سائر أمصار المسلمين بصقع[2] واحد واطباقهم[3] على البيعة برجل واحد متعذر ممتنع ، وأن الله تعالى لا يكلف فعل المحال الممتنع الذي لا يصلح فعله ولا تركه ، ولعلمنا بأن سلف الأمة لم يراعوا في العقد لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين ولا في المدينة أيضا ، وأن عمر رد الأمر إلى ستة نفر فقط ، وإن كان في غيرهم من يصلح للعقد"[4].ويقول الثاني ردا على من يرى ضرورة إجماع الأمة الإسلامية على البيعة لشخص ؛ أن مذهبهم "مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر بيعة قدوم غائب عنها"[5].

واعتقد أنه يصعب طعن ما ذهب إليه الأصوليان ؛ الباقلاني والماوردي ، إذا ما اعتبرنا تلك الظروف المحفوفة بالمخاطر ، والتي انعقدت فيها بيعة أبي بكر ، إذ لولا ذلك لآل أمر المسلمين في السياسة إلى ما لا تحمد عقباه ، ولو لم تصمد الدولة الإسلامية التي أسسها النبي عليه الصلاة والسلام في تلك اللحظات (بعد وفاته مباشرة) لانهارت واستحال قيامها إلى الأبد .

كما أن تعذر حضور أهل الحل والعقد للأمصار والبلدان الإسلامية ، له ما يبرره في ذلك الزمان الذي يستحيل فيه إيصال أطراف الأمة الإسلامية بمركزها قصد الإجماع على البيعة ، ولكن هذا لا يمنع جواز ذلك بموجب زوال شروط التعذر ، كما أنه لا يمنع أيضا ، انعقاد البيعة العامة للمسلمين في وقت لاحق للوقت الذي انعقدت فيه ، ولكل في وطنه دون وجوب حضورهم

---

[1] - الاشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج 1 (ن . م . س) ص149 .

[2] - بصقع واحد ؛ بمكان واحد .

[3] - واطباقهم على البيعة ؛ إجماعهم عليها .

[4] - الباقلاني ، التمهيد (ن . م . س) ص 468 .

[5] - الماوردي ، الأحكام السلطانية ج1 (ن . م . س) ص 63 .

جميعا إلى مكان واحد ، وهو ما كان يحدث في الواقع ، طلبا للإجماع على البيعة والرضـا علـى الحاكم وطاعتهم له .

ولعل الاختلاف على عدد من تنعقد م الإمامة ؛ كثرة أو قلة ، ناتج عن عدم تمايز مراحل عقد البيعة لديهم . وهي كما نرى ثلاث مراحل ، حسب البيعة الراشدية :

المرحلة الأولى : يكون عدد أهل الحل والعقد قلة أو نخبة متميزة لا يهم عددهم بقدر مـا م سيرهم وكفاءا م ، حسب المعايير التي ذكرنا في صفات أهل الحل والعقد ، ويعتـبر عقـدها لواحد منهم مجرد تعيين مؤقت أو ترشيح ، قد توافق عليه الجماعة أو لا توافق .

المرحلة الثانية : وهي مرحلة البيعة في المسجد ، يتم خلالها عرض المرشح المتفق عليه من طرف الأقلية على الأغلبية في المسجد ، وقد توافق جماعة المسجد بالأغلبية وقد لا توافق وحتى إن وافقت تبقى البيعة جزئية وغير كاملة في انتظار البيعة العامة .

المرحلة الثالثة : وهي مرحلة بيعة الأمصار والأوطان الإسلامية ، المشار إليها عنـد بعـض الفرق التي يرى أنصارها ، أن الإمامة "لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكـون الرضا به عاما والتسليم لإمامته إجماعا "[1].

ورغم وجود من يعارض هذا مثل الماوردي والباقلاني وغيرهما لامتناعه في نظرهم ، ولكن الواقع يثبت أهمية هذه البيعة ، فعلى سبيل المثال ، معارضة معاوية كوالٍ على الشام والعراق لبيعة علي في المدينة أدت إلى فتنة كبرى بين طوائف المسلمين .

وعليه ، فالاختلاف حول عدد من تنعقد م الإمامة ، قلة أو كثرة هو في الحقيقة اختلاف حول هذه المراحل الثلاثة ، فمنهم من ركز على المرحلة الأولى ومنهم من ركز علـى الثانيـة ، ومنهم من تجاوزها إلى المرحلة الثالثة ، مثل الأصم الذي قال :"لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين"[2]كما سبق وأن ذكرنا .

وحرصا على تطبيق مبدأ الاختيار قصد حصول إجماع الأمة على البيعة أو موافقة الأغلبية على الأقل ، ومراعاة للمصلحة العامة ، وتجنبا للفوضى أو الاستبداد بالحكم ، اشترط العلمـاء في أهل الحل والعقد عدة شروط ، وألزموهم بعدد من الالزامات يلتزمون ا لعقد البيعة منها :

---

[1] - (ن . م) ص 63 .

[2] - الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج1 (ن . م . س) ص 149 .

أن لا يملك الرجل من أهل الحل والعقد "عقد الإمامة لنفسه كما يملك ذلك لغيره "[1].
وحكم ذلك عند الباقلاني كحكم "الإنسان [الذي] يملك العقد على وليته لغيره ولا يملك العقد عليها لنفسه ، وكذلك العاقد على سلعته يملك عقد بيعها على غيره ولا يملك عقد بيعها على نفسه "[2].

ولا يجوز عقد الإمامة للأقارب أو لمودة أو غيرهما ، ذكر ابن تيمية قولا لعمر بن الخطاب أنه قال : "من ولي من أمر المسلمين شيئا ، فولى رجلا لمودة أو قرابة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمسلمين"[3]، وقد أبى عمر بن الخطاب - كما مر بنا - ترشيح ابنه للخلافة أو عقد عهد له نزولا عند رغبة بعض المسلمين الذين طلبوا تأميره عليهم ، واقترح غيره من الصحابة الأفاضل . وقد شدد ابن تيمية على ضرورة التزام أهل الحل والعقد بالموضوعية وتجنب الذاتية مهما كان الغطاء الذي قد تتستر به ، في اختيارهم للخلفاء والولاة ومن يتولى المسؤولية عامة ، محذرا من لم يلتزم بذلك من أهل الحل والعقد بالخيانة العظمى . إذ قال : "فإن عدل عن الأحق والأصلح إلى غيره ، لأجل قرابة بينهما ، أو ولاء عقاقة أو صداقة ، أو موافقة في بلد ، أو مذهب ، أو طريقة ، أو جنس كالعربية والفارسية والتركية والرومية ، أو لرشوة يأخذها من مال أو منفعة ، أو غير ذلك من الأسباب ، أو لضغن في قلبه على الأحق ، أو عداوة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين ، ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى: (يأيها ٱلذِين ءَامنواْ لاَ تخونواْ ٱللَهَ والرسولَ وتخونواْ أمنِتكُم وأنتم تعلَمونَ)[4] "[5].

وأما عند عقد الإمامة على عهد ، وهو متفق على جوازه وصحته ، فإنه لا يجوز في نظر الماوردي ، "أن ينفرد بعقد البيعة لولد أو لوالد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلاً لها ، فيصح منه حينئذ عقد البيعة له "[6]. ودليله هو أن "ذلك منه تزكية له تجري مجرى الشهادة ،

[1] - الباقلاني ، التمهيد ، (ن . م . س) ص 469 .
[2] - الباقلاني ، التمهيد ، (ن . م) ص 469 .
[3] - ابن تيمية ، السياسة الشرعية (ن . م . س) ص 49 ، 59 .
[4] - سورة الأنفال ، الآية 27 .
[5] - ابن تيمية ، السياسة الشرعية (ن . م . س) ص 51 .
[6] - الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ج1 ، ص 69 ، (ن . م . س) .

وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم ، وهو لا يجوز أن يشهد لوالد ولا لولد ، ولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة إليه بما جبل من الميل إليه"[1].

كما لم يجز الأصوليون _ حرصا على وحدة الأمة _ عقد الإمامة لإمـامين أو أكثـر في بلدين من بلاد المسلمين في وقت واحد ، "وإن شذ قوم فجوزوه"[2]،كما يرى الماوردي .

وإن حدث مثل هذا فمن يكون الإمام ؟ رأى بعضهم ، أن الإمامة لمن عقد له "في البلـد الذي مات فيه من تقدمه ، لأ م بعقدها أخص وبالقيام ا أحق ، وعلى كافة الأمة في الأمـصار كلها أن يفوضوا عقدها إليهم ، ويسلموها لمن بايعوه ، لئلا ينتشر الأمر باختلاف الآراء وتبـاين الأهواء"[3].

أما بالنسبة للباقلاني ، فالإمامة في مثل هذه الحالة تكون للأسبق ، وعزل الآخـرين . وإن عقد لهم في وقت واحد أو "ادعى كل واحد منهم أن العقد سبق له ، أبطلـت سـائر العقـود واستؤنف العقد لواحد منهم ، أو من غيرهم ، وإن أبوا ذلك قاتلهم الناس عليه .. حتى يـذعنوا ويرجعوا إلى الطاعة والسداد"[4].

ومنهم من اقترح القرعة لتجاوز مثل هذا الاختلاف بينهم ، إلا أن الماوردي يرفض ذلـك لأمرين كما يقول :

"أحدهما ؛ إن الإمامة عقد والقرعة لا مدخل لها في العقود والثاني ؛ أن الإمامة لا يجوز الاشـتراك فيها ، والقرعة لا مدخل لها فيما لا يصح الاشتراك فيه كالمنكح.. ويكون دوام هـذا الاشـتباه مبطـلا لعقد الإمـامة "[5].

ويبدو من طرح الأصوليين (فقهاء ومتكلمون) أ م لم يكونوا يفكرون في تقسيم الخلافـة إلى أقسام عديدة ، ولم تكن لديهم فكرة عن تقسيم وتجزئة الوطن الإسلامي إلى عدة أوطان كما هو عليه اليوم ، ولكل منها سيادته الخاصة به ، شأ م في ذلك شأن الأوروبيين في هذا العصر ، أو

---

1 - (ن . م) ، ص 69 .

2 - (ن . م) ، ص 67.

3 - (ن . م) ، ص 67.

4 - الباقلاني ، التمهيد ، (ن . م . س) ص 470 .

5 - الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ج1 ، ص 68 (ن . م . س) .

أ م لم يكونوا يريدون ذلك ، لذا تصدوا لفكرة عقد الإمامة لإمامين أو أكثر في نفس الوقت حتى لا يؤدي ذلك إلى فرقتهم وإضعاف شوكتهم أمام أعدائهم .

ثالثاً ـ الصفات التي ينبغي أن يتصف ا الحاكم : لم تفت الفرصة على المسلمين ، وهم بصدد اختيار الحاكم ، أن يخصصوا ضمن بحوثهم السياسية ركنا يتطرقون فيه إلى بحث ومعالجة الصفات التي ينبغي أن يتصف ا الحاكم الذي يختارونه لخلافتهم أو إمامتهم .كيف لا وقد تعودوا خوض الكلام في صفات الخالق بإسهاب كبير ، فما بالهم لا يتكلمون في صفات المخلوق الذي يولونه بأيديهم .كلا لقد تناقشوا في إمامة القرشي ، وفي الإمام الفاضل والمفضول ، وأيهما يحق اختياره وتنصيبه ، وتكلموا عن الصفات البدنية والنفسية ، وعن الخصائص الذاتية والفضائل المكتسبة ، ومدى ما أوتي الحاكم من علم وعقل يؤهلانه أو لا يؤهلانه لتولي هذا المنصب الهام في حياة المسلمين ، وتكلموا في غيرها .

إننا نحاول هنا ، تناول المسألة لدى السنيين وأهل الرأي والكلام غير الشيعة ، لأن هؤلاء يقولون بالنص لا بالاختيار ، وقد سبق وأن تطرقنا إلى ما آل إليه قولهم في الإمام المعصوم والمهدي المنتظر وغير ذلك ، وإن كانوا قد تكلموا في هذه المسائل جوازا .

1/ في **الإمامة القرشية :** لقد رأينا كيف حسمت المسألة السياسية بين الأنصار والمهاجرين يوم السقيفة ، إذ اسند الأمر إلى مبدأ النص ، حين ذكرهم أبو بكر بقول النبي عليه الصلاة والسلام ، بأن "الأئمة في قريش"[1]. وساروا طوال الخلافة الراشدية وبعدها أيضا ، على هذا المنوال ، إلى أن انتقلت الخلافة إلى أيدي الأعاجم ، لكن الفرق الكلامية كانت قد بادرت بطرح المسألة مباشرة بعد زوال الخلافة الراشدية ، وهو ما أدى إلى اختلافهم فيها "فقال قائلون من المعتزلة وغيرهم ، لا يجوز أن يكون الأئمة إلا من قريش"[2]. لكنهم اختلفوا في أي منها ، فمنهم من قال في بني هاشم ، ومنهم من قال في غيرهم . ثم اختلفوا - أيضا -حول بني هاشم ، فمنهم من قال في العباس وولده ، ومنهم من قال في علي وولده ."

---

1 - **أورده البخاري في صحيحه ، 6 / 2611 .**

2 - **الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج2 ص 151 . (ن . م . س) .**

و"قال قائلون من المعتزلة والخوارج [وبعض المرجئة] ، جائز أن يكـون الأئمـة في غـير قريش"[1]. وذكر عنهم ابن حزم الأندلسي ، أ م قالوا بجوازها "في كل من قام بالكتاب والـسنة ، قريشا كان أم عربيا أو ابن عبد . وقال ضرار بن عمر الغطفاني ؛ إذا اجتمع حبـشي و قريـشي كلاهما قائم بالكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشي لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقـة"[2].

وحاول ابن خلدون تأييد هذا الاتجاه الأخير، وهو الاتجاه القائل بإمامة أو خلافـة غـير القريشي ، معتمداً في ذلك على ما تميز به من عقلانية تجريبية يتفق فيها العقل والنقل ولا يختلفـان في نظره ، مبدأُها ؛ أن الشرع لا يعارض الأمر الطبيعي وأن إمارة القوة والغلبة الـصادرة عـن العصبية أمر طبيعي في البشر ، والوجود ،كما يقول؛ "شاهد بذلك ، بأنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم ، وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي ، والله أعلم"[3] .

وانطلاقا من هذا المبدأ ، ينفي ابن خلدون أن تكون مشروعية إمامة القريشي معللـة في مقاصد الشرع بنسب النبي عليه الصلاة والسلام إلى قريش والتبرك به ، كما هـو في المـشهور ، رغم وجود تلك الوصلة وحصول التبرك ا ، كما يرى ، إلا أن "التبرك ليس من المقاصد الشرعية"[4]. لأن المقاصد تبنى على مصالح ، والمصلحة من إمامة القرشي لا تحصل إلا "بالعصبية التي تكون ا الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلـها وينتظم حبل الألفة فيها"[5].

وقد توفر هذا الشرط في قريش ولم يتوفر وقت ذلك في غيرهم إذ "كانوا عصبة مـضر[6] وأصلهم وأهل الغلب منهم ، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكنون لغلبهم ، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم ، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف ولا يحملـهم

---

[1] - (ن . م) ، ص 151.

[2] - ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل والأهواء ، ج4 ، ص 152 (ن . م . س) .

[3] - ابن خلدون ، المقدمة ، ص 140 (ن . م . س) .

[4] - (ن . م) ص 139 .

[5] - (ن . م) ص 139 .

[6] - إحدى قبائل العرب.

على الكره فتفترق الجماعة وتختلف الكلمة ، والشارع محذر من ذلك ، حريص على اتفاقهم ورفع التنازع والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصبية وتحسن الحماية "[1].

وقد انتهى ابن خلدون إلى نتيجة هامة ، مفادها أن حكم القوة والغلبة بالعصبية في الرياسة حكم عام ، لأن الشارع ، كما يرى ، "لا يخص الأحكام بجيل ولا عـصر ولا أمـة "[2]. أي أن الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير بتغير الحالات والحوادث . فالإمامة القرشية سببها القوة العصبية ، لذا كما يقول "رددناها إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية "[3].

ومعناه منطقيا ؛ يظهر المعلول بظهور العلة ، ويغيب بغيا ا . فالإمامة في قريش مادامـت عصبيتها قوية ، فإذا ما ضعفت شوكتها زال حقها في الإمامة لهذا كما يقول ، كان "من القائلين بنفي إشراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني ، لما أدرك [ما] عليه عصبية قريش من التلاشـي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء ، فاسقط شرط القرشية وإن كان موافقا لـرأي الخوارج ، لما رأى [ما] عليه حال الخلفاء في عهده ... لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العـصبية فقد ذهبت الكفاية ، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضا إلى العلم والدين وسـقط اعتبار شروط هذا المنصب ، وهو خلاف الاجماع"[4].

ولتقييم رأي ابن خلدون في هذه المسألة ، رأيت من الأجدر أن أعود إلى أحد قادة الفكر العربي المعاصر ، وهو طه حسين في مؤلف كتاب "الفتنة الكبرى"، إلا أنه لسوء الحظ لم يتطـرق إلى رأي ابن خلدون ولا إلى رأي الباقلاني في هذه المسألة علانية ، وإن كان قد تطرق إلى بعـض الجوانب التي أثارها ابن خلدون وأيده فيها دون الإشارة إليه ، وكأن بينهما قطيعة . وهـو أنـه رفض مقصد اتصال نسب الرسول بنسب قريش في القول بإمامتهم ، وهو ما ذهب إليـه ابـن خلدون كما رأينا ، إذ يقول طه حسين في هذا : "ومن أحمق الحمق أن يقول قائل إن أبـا بكـر وأصحابه فكروا في قرابة قريش من النبي ، وجعلوا هذه القرابة مصدر امتياز قريش بالإمامة ، فلو

---

1 - ابن خلدون ، المقدمة ، ص 139 .(ن . م . س) .

2 - (ن . م) ، ص 139.

3 - (ن . م) ، ص 139.

4 - (ن . م) ، ص 139.

قد كان هذا لكان الطلقاء"[1]من قريش أحق بالإمامة عند أبي بكر وعمر و أبي عبيدة من الذين أووا ونصروا ، ولكان أبو سفيان أو صفوان بن أمية أو الحارث بن هشام أحق بالإمامة مـن أعـلام الأنصار الذين تبوءوا الدار والإيمان "[2].

لكن طه حسين اختلف مع ابن خلدون في تعليل إمامة القريشي ، ففي الوقـت الـذي عللها ابن خلدون بالقوة وغلبة العصبية ، عللها طه حسين وحددها بالنخبة من الصحابة المهاجرين الذين سبقوا إلى الإسلام ، وليس في كل قريش ولا في قوة عصبيتها ، إذ يقول: "فما من شك في أن أبا بكر وعمر وأبا عبيدة بن الجراح لم يفكروا في إطلاق الإمامة لقريش كلها بغـير تحديـد . وأكبر الظن أ م إنما فكروا في المهاجرين الذين سبقوا إلى الإسلام ، فآمنوا قبل أن يؤمن غيرهـم وآزروا النبي بأنفسهم وأموالهم على نشر دعوته في مكة أيام الجهد والشدة والـضيق ، فـالكثرة العظمى من هؤلاء المهاجرين قرشية ، والمهاجرون يذكرون مع الأنصار في القرآن والحديث وعلى ألسنة الناس فيبدأ م ويثني بالأنصار"[3].ثم ينتهي طه حسين إلى تقرير هذه النتيجة ، وهـي كمـا يقول : "إن الإسلام لم يقدم أحدا على أحد بمولده ولا بمكانه الاجتماعي ، وإنما فاضل بين الناس عند الله بالتقوى ، وفاضل بين الناس عند الناس بالتقوى والكفاية وحسن البلاء"[4].

ويمكن القول ، أن طه حسين أوجد الحلقة المفقودة في تعليل ابن خلدون للإمامة القرشية بالقوة والغلبة ، وكأن ابن خلدون لم يفرق بين الخلافة الإسلامية أو بالأحرى ، السياسة الشرعية التي تقوم على أسس إيمانية معيارها تقوى الله ، والملك العضوض الذي يقوم على أسـس ماديـة مبدأها حق الأقوى في السيادة ، وإن كانت السياسة الشرعية هي الأخرى تستعين بالقوة المشروعة أيضا .

2/ الفاضل والمفضول ؛ كما تطرق المسلمون في فكرهم السياسي إلى إمامـة الفاضـل والمفضول وأيهما أحق . فمنهم من قال "لا يكون الإمام إلا أفضل الناس .. وقالت الزيدية وكثير

---

[1] - هم الذين لم يؤمنوا إلا بعد فتح مكة ، وقال فيهم الرسول صلى الله عليه وسلم " اذهبوا انتم الطلقاء " فكان إيما م تحت هذا الغطاء .

[2] - طه حسين ، الفتنة الكبرى ج1 ، ص 36 (ن . م . س) .

[3] - (ن . م) ، ص 35 ، 36.

[4] - (ن . م) ، ص 36 ، 37 .

من المعتزلة ؛ جائز أن يكون في رعية الإمام من هو أفضل منـه ، وجـوزوا أن يكـون الإمـام مفضولاً"[1].

واستدل القائلون بإمامة الأفضل إلى تأويل أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام ، إذ قـال :"من ولى من أمر المسلمين شيئا ، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه ، فقد خـان الله ورسوله والمؤمنين"[2]. وفي رواية أخرى ، "من قلد رجلا عملا على عصابة ، وهو يجد في تلك العصابة (من هو) أرضى منه ، فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين"[3].

ومن هؤلاء الذين اشترطوا تنصيب الأفضل ، الباقلاني وابن تيمية ، وغيرهما ، ولكنـهم جوزا إمامة المفضول للضرورة والحاجة ، فنجد الباقلاني عند تعرضه لـصفات الإمـام ، يـذكر القرشية ، والعلم ، والدراية بالحرب ، والقدرة على إقامة الحدود ، والحكم بالعدل ، وأن يكـون من أمثلهم في "سائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها ، إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفـضل فيسوغ نصب المفضول"[4]، ولكنه لا يشترط في هذا الفاضل أو المفضول بأن "يكون معصوما ولا عالما بالغيب ولا أفرس الأمة وأشجعهم"[5].

ومن العوارض التي تجيز عقد الإمامة للمفضول دون الفاضل عند الباقلاني ، خوف الفـتن التي قد تحول دون أن يتحقق المقصود من تنصيب الفاضل."فإذا خيف بإقامـة أفـضلهم الهـرج والفساد والتغالب وترك الطاعة واختلاف السيوف وتعطيل الأحكام والحقـوق وطمـع عـدو المسلمين في اهتضامهم وتوهين أمرهم ، صار ذلك عذرا واضحا في العـدول عـن الفاضـل إلى المفضول"[6]. وكما يرى ، فإن السنة عند عمر والصحابة جميعا تتفاوت بين فاضل ومفضول ، وقد أجازوا "العقد لكل واحد منهم إذا أدى إلى صلاحهم ، وجمع كلمتهم من غير إنكار أحد عليـه ذلك"[7].

---

[1] - **الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج2 ،ص151 ، (ن . م . س) .**

[2] - **أورده الهيثمي، مجمع الزوائد ، 5 / 211 .**

[3] - **استدل به ابن تيمية في سياسته الشرعية ، ص 49 (ن . م . س)**

[4] - **الباقلاني ، التمهيد ، (ن . م . س) ص 471 .**

[5] - **(ن . م) ص 471 .**

[6] - **(ن . م) ص 475 .**

[7] - **(ن . م) ص 475 .**

والأمر نفسه عند ابن تيمية ، إذ هو الآخر شدّد على ضرورة تولية الأفضل وعقد الإمامة له لا للمفضول ، إذ يقول "فيجب على كل من ولى شيئا من أمر المسلمين .. أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه "[1]. مستدلا على ذلك نقلا وعقلا ، ففي النقل أورد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ "إذا ضيّعت الأمانة ، فانتظر الساعة ، قيل: يا رسول الله ، وما إضاعتها ؟ قال : إذا اسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة "[2]. وفي العقل ، قال: "فإن الخلق عباد الله ، والولاة نواب الله على عباده ، وهم وكلاء العباد على نفوسهم ، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ؛ ففيهم معنى الولاية والوكالة ؛ ثم الولي والوكيل متى استناب في أموره رجلا ، وترك من هو أصلح للتجارة أو العقار منه ، أو باع السلعة بثمن ، وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن ، فقد خان صاحبه ، لا سيما إن كان بينه وبين من حاباه مودة أو قرابة ، فإن صاحبه يبغضه ويذمه ، ويرى أنه قد خانه وداهن قريبه أو صديقه "[3].

ورغم هذا ، لم تخف عن ابن تيمية صعوبة المفاضلة والاختيار بين الناس واستحالة توفر جميع الشروط في رجل واحد بعينه ، أو إيجاد ومعرفة من هو أفضل ، فقد تتوفر في الواحد الأمانة والتقوى ، ولا تتوفر فيه الشجاعة ، وتتوفر في الآخر الشجاعة مع الفجور وانعدام التقوى ، ففي هذه الحالة كما يقول : "قدم انفعهما لتلك الولاية ، وأقلهما ضررا فيها ؛ فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع ، وإن كان فيه فجور على الرجل الضعيف العاجز ، وإن كان أميناً"[4]. ويبرر ذلك قائلا : "أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه ، وأما الصالح الضعيف ، فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين"[5]، ولهذا فهو يفضل إمارة أو ولاية القوي الفاجر عن الصالح الضعيف ، وإن تكافأ الرجلان أو خفي أصلحهما كما يقول :"أقرع بينهما ، كما أقرع سعد بن أبي وقاص بين الناس يوم القادسية ، لما تشاجروا على الأذان"[6]. رغم اعتراض الماوردي

---

[1] - ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، (ن . م . س) ص 50 .

[2] - أورده ابن حيان في صحيحه ، ج 1 / 307 .

[3] - ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، (ن . م . س) ص 54 .

[4] - (ن . م) ص 57 .

[5] - (ن . م) ص 57 .

[6] - (ن . م) ص 57 .

على ترجيح أحدهما عن الآخر بالقرعة في أمور الإمامة ، لأنها من الأمور التي لا يجوز الاشتراك فيها كعقد الزواج ، وقد ذكرنا هذا في موضع سابق.

وتجدر الإشارة ونحن بصدد بحث هذا الموضوع ، والاطلاع على بعض أراء من سبق ذكرهم من أمثال الباقلاني وابن تيمية ، أن نلفت الانتباه إلى معارضة ابن حزم الأندلسي الشديدة لإمامة الفاضل ، وتحامله العنيف على الباقلاني ، إذ يقول في هذا الأخير: "إن هذا القول الذي قاله هذا المذكور (الباقلاني) دعوى فاسدة لا دليل على صحتها ، لا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ، ولا من قول صاحب ولا من قياس والعجب كله أن يقول أنه جائز أن يكون في هذه الأمة من هو أفضل من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم من حيث بعث إلى أن مات ، ثم لا يجيز أن يكون أحد أفضل من الإمام"[1].وحاول ابن حزم الاستدلال على بطلان القول بإمامة الفاضل ، فذكر إجماع الأمة على بطلانه ، واستحالة معرفة من هو أفضل مع توسع رقعة الوطن الإسلامي وانتشار الأمة شرقا وغربا ، كما يرى ، لأنه لا يمكن أن يعرف الأفضل إلا بالظن في ظاهر الأمر ، وقد قال تعالى: (إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا [2])"[3].

وفحوى هذا التحامل ضد واحد من كبار علماء الكلام الأشعري ، هو في الحقيقة تحامل مذهبي اعتاد عليه الحنابلة واتباعهم في المشرق والمغرب ضد الأشاعرة ، أكثر مما هو تحامل علمي ، لأن الأحكام والاتهامات التي اتهم بها ابن حزم أفكار الباقلاني في هذا الموضوع وفي غيره ، لا أثر لها من الصحة ، إذا ما قارناها مع ما سبق ذكره فيما يخص أراء الباقلاني إزاء هذه المسألة ، إذ أنه قال بإمامة الفاضل مع جواز إمامة المفضول عند الحاجة ، ولم يتشدد في هذا ، وهو موقف يتفق مع العقل والنقل ولا يتناقض معهما ومع الواقع أيضا .

3/ **الصفات النفسية والجسمية للحاكم :** ومما أثاره الفكر السياسي الإسلامي على مستوى الفقه ، وعلم الكلام والسياسة الشرعية ، بحث الصفات العضوية والنفسية وما لحق بهما ، والتي ينبغي أن، يتصف بها الحاكم الذي يختارونه على رأس الأمة ، حتى يكون أهلا لممارسة سلطته السياسية على أحسن وجه . وكيف لا يثيرون بحث مثل هذه الصفات ومناقشتها على

---

1 - **ابن حزم الأندلسي ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج4 ، ص 180 (ن . م . س)**

2 - **سورة يونس ، الآية 36 .**

3 - **ابن حزم الاندلسي ، الفصل في الملل والنحل والأهواء ، ج4 ، ص 179 (ن . م . س) .**

مستوى علومهم السياسية ، وقد أثارها القرآن الكريم وحفزهم للخوض فيها ضمن قصصه الذي وجد لتؤخذ منه العبر عن الأقوام السالفة والأمـم البائدة .

ومما عرضه القرآن من جدل في هذا الباب ، هو ما جرى بين بني إسرائيل ونبي لهم بعثه الله فيهم بعد موسى ، إذ طلبوا منه أن يبعث الله لهم ملكا ليقاتلوا في سبيل الله ، فكان بينهم وبـين نبيهم هذا الحوار الذي سجله القرآن ، فقال تعالى : "وقَالَ لَهم نبيُّهم إن ٱللهَ قَد بعثَ لَكُم طَالُوت ملِكاً قَالُوٓاْ أنى يكُونُ لَه ٱلْملْك علَينا ونحن أحق بِٱلْملْكِ منه ولَم يوت سعةً من ٱلْمالِ قَالَ إن ٱللهَ ٱصطَفَه علَيكُم وزاَده بسطَةً في ٱلْعِلْمِ وٱلْجِسمِ وٱللهُ يوتِي ملْكَه من يشآءُ وٱللهُ وسِع عِليم"[1].

فنفهم من هذا الحوار القرآني ، أن ما كان يركز عليه من صفات ، ينبغي أن يتصف ا الحكام والملوك ، هي الصفات والمراتب الشرفية التي لا تحصل إلا بالمال ، فعلى سبيل المثال؛ "لقد أبرز أر سطو أهمية تقسيم الشعب أربع طبقات تقسيما يحدد اشتراك المواطنين في الحكومة وفقـا لدخل كل واحد منهم "[2]. لذا رفض بنو إسرائيل طالوت محتجين على أنه ليس أكثر مـالا، (ولم يوت سعة من المال) فكان الجواب المبطل لدعواهم ، (قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم).

ولاشك أن مثل هذا الحوار الذي دار حول صفات الملك طالوت ، قد فتح أمام أعينـهم سبل الجدل والاختيار والمفاضلة بين الناس الذين يختارو م لمنصب رئاسة الأمة أو الدولة ، فكـان ما ركز عليه القرآن هو ما أكد عليه الأصوليون والفلاسفة الإسلاميون في اشـتراطهم لـصفات الحاكم ، وهي الصفات العلمية والصفات الجسمية ، أو الذاتية ، والفضائل المكتسبة .

فقد اشترط الماوردي في أهل الإمامة سبعة شروط ، منها ما يتعلق بالحواس والأعـضاء ومنها ما يتعلق بالعلم والفضائل ، وهي حسب الترتيب الذي ذكرها بـه ؛ "(أ) العدالـة علـى شروطها الجامعة ، (ب) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام ، (ج) سلامة الحـواس، من السمع والبصر واللسان ، ليصح معها مباشرة ما يدرك ا ، (د) سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض ، (هـ) الرأي المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح ، (و)

---

[1] - **سورة البقرة ، الآية 245 .**

[2] - **الأب أوغسطينس بربارة ، في ترجمته وتعليقه ، على دستور الاثنين لأرسطوطاليس ، (ن . م . س) أنظر المقدمة .**

الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو ، (ي) النسب وهو أن يكون من قريش ، لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه"[1].

وركز الجويني على أربعة أقسام ؛ "فمنها ما يتعلق بالحواس ومنها ما يتعلـق بالأعـضاء ، ومنها ما يرتبط بالصفات اللازمة ، ومنها ما يتعلق بالفضائل المكتسبة "[2].

وحتى لا نقع في تكرار ما ذكره الماوردي ، نركز فقط على ما أكد عليه الجويني دون غيره ، وهو ما يتعلق بالعلم والرأي ، فبالنسبة لهذه الصفة اشترط في الحـاكم أن يكـون في درجـة الاجتهاد مبررا رأيه بعدة أدلة ، منها ؛ أن هذا الشرط لم يؤد إلى اختلاف بين الأئمة ، وأن معظم أمور الإمامة متعلقة بالدين والقوانين الشرعية ، ولو لم يكن الإمام فقيها مستقلا برأيه لاحتاج إلى العلماء في تفاصيل الوقائع ، وهو ما يؤثر في استقلاله وزعامته السياسية ، "فإذا كانـت الإمامـة زعامة الدين والدنيا وجب استقلاله بنفسه في تدبير الأمور الدنيوية ، فكذلك يجب استقلاله ببيعته في الأمور الدينية ، وسر الإمامة استتباع الآراء وجمعها على رأي واحد"[3]. ولو لم يكـن الإمـام مجتهدا ، أيضا ، كما يقول : "يلزمه تقليد العلماء واتباعهم وارتقاب أمرهم و نهيهم ، وهذا يناقض الإمامة ومرتبة الزعامة "[4]. ومع هذا لا ينبغي للإمام إن كان مجتهدا ومستقلا برأيه أن يغتر بنفسه ، فيغفل الاستفادة في أحكام الشرع من عقول الرجال ، وهو ما قد يؤدي به إلى الاستبداد و إلحاق الضرر بالرعية في دينهم ودنياهم . "فإذا بحث عن الآراء إمام مجتهد ، وعرضها على علمه الغزير ، ونقد بالسّبر والفكر الأصوب من وجوه الرأي ، كان جالبا إلى المسلمين ثمرات الفضول ، ودافعا عنهم غائلة التباين والاختلاف"[5].

أما الباقلاني والغزالي فلم يشددا في هذا الجانب واشترطا ، كما يقـول البـاقلاني ،" أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضيا من قضاة المسلمين"[6]. أوكما يقول الغزالي : يجب "أن يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم وذلك بالكفاءة والعلم والورع ، وبالجملـة

[1] - **الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ج2 ، ص62 (ن . م . س) .**
[2] - **الجو يني ، الطريق إلى الخلافة ، (ن . م . س) ص 32 .**
[3] - **(ن . م) ص 35 .**
[4] - **(ن . م) ص 35 .**
[5] - **(ن . م) ص 35 .**
[6] - **الباقلاني ، التمهيد ، ص 47 ، (ن . م . س) .**

خصائص القضاة "[1]. إلا أن الباقلاني شدد على الجانب العسكري والدفاع عن الأمة ، وعلى من يمتلك القوة على إقامة حدود الله والقدرة على العدل بين الناس والأخذ لظالمها من مظلومها .

والتشبث بالصفات الجسمية والنفسية أو العقلية في نظر ابن خلدون كمن يتشبث بالقشور على حساب اللب ، إذ يقول : "أعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه ، من حسن شكله أو ملاحظة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه "[2]. و إنما مصلحتهم فيه ومصلحته فيهم ، هي الثقة المتبادلة والعلاقة القائمة بينهما ، وهي المعبر عنها في قوله بأن الملك للرعية هو "القائم في أمورهم عليهم ، فالسلطان من له رعية ، والرعية من لها سلطان ، والصفة التي لها من حيث إضافته لهم هي التي تسمى الملكة ، وهي كونه يملكهم ، فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه . [فإن] كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم ، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررا عليهم وإهلاكا لهم"[3].

ومما يشترطه ، وخلافا لما اشترطه غيره ، في حسن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، هـو أن يرفق م ولا يتشدد في عقا م وكبح حريا م والاطلاع على عورا م ، فينقلبون عليه . إذ يقول : "ويعود حسن الملكة إلى الرفق ، فإن الملك إذا كان قاهرا باطشا بالعقوبات منقبا عـن عـورات الناس وتعديد ذنو م ، شملهم الخوف والذل ، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا ا ، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ، ففـسدت الحمايـة بفساد النيات ، وربما أجمعوا على قتله لذلك ، فتفسد الدولة ويخرب السياج"[4].

واشترط لتجنب هذا ، الدفاع عن أمنهم ، لأن في ذلك حقيقة الملك كما يرى ، والنعمـة عليهم والرفق م والإحسان إليهم . ومن "جملة الرفق م النظر لهم في معاشهم ، وهي أصل كبير في التحبب إلى الرعية "[5]. فإذا ما فعل هذا "وكان رفيقا متجاوزا عن سيئا م ، اسـتناموا إليـه ولاذوا به وأشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب"[6].

---

[1] - **الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص 256 .(ن . م . س) .**

[2] - **ابن خلدون ، المقدمة ، ص 134 .**

[3] - **(ن . م) ، ص 134 ، 135 .**

[4] - **(ن . م) ، ص 135 .**

[5] - **(ن . م) ، ص 135 .**

[6] - **(ن . م) ، ص 135 .**

ويرى ابن خلدون أن من يحقق هذا ويسمو بالدولة إلى أعلى مراتبها الموصوفة بالثقة المتبادلـة بين الحاكم والمحكوم على حد سواء ، ويرفق بالرعية فترفق الرعية به ، ليس هو المفرط في الذكاء والفكر ، لأنه كما يقول ؛ "قلما تكون ملكة الرفق في من يكون يقظا شديد الذكاء من النـاس ، واكثر ما يوجد الرفق في الغفل والمتغفل ، وأقل ما يكون في اليقظ ، لأنه يكلف الرعيـة فـوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم واطلاعه على عواقب الأمـور في مبادئهـا [بذكائـه] فيهكلون"[1]. واستدل في هذا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، إذ قال :"سيروا علـى سـير أضعفكم"[2]. كما استدل بسيرة عمر رضي الله عنه في خلافته ، عندما عزل زياد بن أبي سفيان عن ولاية العراق ، فقال له ؛ "لم عزلتني يا أمير المؤمنين ألعجز أم لخيانة ؟ فقال عمر لم أعزلك لواحدة منهما ، ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك على الناس"[3].

وانتهى ابن خلدون إلى فكرة يؤمن ا ، ولا يـحيد عنها أبدا ، وهي ؛ أنه لا يجب "حمل الوجود على ما ليس في طبعه "[4]. وذلك لا يكون إلا بالتوسط ، لأن"الكيس والذكاء عيـب في صاحب السياسة لأنه إفراط في الفكر ، كما أن البلادة إفراط في الجمود ، والطرفان مذمومان من كل صفة إنسانية ، والمحمود هو التوسط ، كما في الكرم مع التبذير والبخل ، وكما في الشجاعة مع الهوج والجبن ، وغير ذلك من الصفات الإنسانية "[5].

---

1 _ (ن . م) ، ص 135 ،

2 _ رواه ...

3 _ ابن خلدون ، المقدمة ، ص 135 .

4 _ (ن . م) ، ص 135 .

5 _ (ن . م) ، ص 135 .

الفصل الخامس

◄النظم الاجتماعية والسياسية للمدن اليونانية ونشأة الديمقراطية.

المباحث

◄مدخل تمهيدي.

◄النظم الاجتماعية والسياسية لإسبرطة ونشأة الديمقراطية.

◄النظم الاجتماعية والسياسية لأثينا ونشأة الديمقراطية.

مدخل تمهيدي

بين **التصور والواقع :** إن بحث فكرة الديمقراطية في الغرب قصد تحديد ظـروف نـشأ ا وتطورها ، وما تقوم عليه من مبادئ وأسس ، وقصد معرفة النتائج التي انتهت إليها ، وما تحقق أولم يتحقق من أهدافها السياسية والاجتماعية على مستوى الفكر والواقع ، اقتضى ذلك بحـث أصولها التاريخية في الحضارة اليونانية وفلسفتها السياسية ، مرورا بالمرحلتين ؛ الرومانية والوسيطة اللتين سبقتا ظهور الديمقراطية في الغرب خلال العصر الحديث ، واللتين قد مهدتا لها دون شك .

ولتحقيق هذا الغرض ، نضطر إلى تحليل الوقائع التاريخية التي لها علاقة بفكرة الديمقراطية ، وما تضمنته هذه الوقائع من نظم سياسية واجتماعية متنوعة ، وما ترتب عنها من وضع دساتير ، وسن قوانين ، تخص كل شكل من أشكال هذه النظم السياسية . وتحليل الأفكار - من جهـة أخرى - والنظريات السياسية المتزامنة مع الوقائع التاريخية والمرتبطة ا ارتباطا وثيقا ، إذ لا وجود لنظم حكم في الواقع دون أفكار سياسية مهما كانت مؤيدة أو معارضة ، ولا وجـود لأفكـار سياسية دون وجود نظم ، فالعلاقة متبادلة بين الطرفين ، وهو ما يلاحظ لدى كل مجتمع إنـساني وصل درجة معينة من الثقافة والوعي ، بحيث إننا نجد نسقين إثنين أو قوتين متضافرتين تـضمنان الترابط والتلاحم فيما بينهما ، إحداهما فكرية معنوية ، والأخرى مادية عملية "[1].

تتمثل قوى النسق الأول في إيجاد جملة من الأفكار الأساسـية المتجانـسة ذات الهويـة الواحدة ، وجملة من الأحاسيس المشتركة بين الأفراد الذين تتألف منهم الجماعة السياسية "[2].

وتتمثل قوى النسق الثاني ، كقوى مادية تتصرف بالوسائل الإدارية ، و يئ الإمكانيـات اللازمة التي بدورها تستطيع توجيه الجماعة نحو الغايات المنشودة لتتطابق في كل الحـالات مـع وجهة نظر السلطة الحاكمة[3]. غير أن ما يحدث على وجه التقريب ، هو أن "القوى الماديـة تجـد

---

[1] - Gaetano Mosca et Gaston Bouthoul, histoire des doctrines politiques , petite bibliothèque Payot , Paris 1965 , p07 .

[2] -- Ibid. P 7.

[3] - Ibid. p 7.

نفسها مضطرة لفرض نفسها في الواقع ، إلى مساعدة بعض القوى الفكرية والمعنوية لها على الأقل فتطمع هذه الأخيرة من جهتها أحيانا إلى إرغام السلطة على تنفيذ وتطبيق نموذج النظام السياسي الذي تفضله "[1].

وما يمكن استخلاصه من التأثير المتبادل بين الفكر السياسي والممارسة السياسية ، هو أنه لا يمكن دراسة الفكر السياسي تمع من ا تمعات ، وفي فترة من الفترات ، دون دراسة النظم السياسية الممارسة بالفعل في هذا ا تمع وفي نفس الفترة [2].

ذلك لأن التطور التاريخي للأمم والشعوب هو من "أهم مصادر النظريات السياسية ، كما أن النظريات السياسية [من أهم الدوافع التي] تدفع قدماً التطور التاريخي لهذه الشعوب "[3]، وكم من نظرية سياسية إن لم نقل جلها ، قد نشأت نتيجة تأثر أصحا ا بالبيئة الاجتماعية والسياسية وربما الطبيعية ، التي عاشوا فيها ، لأن المحيط الاجتماعي[4] يؤثر على الفرد بمقدار ما يؤثر الوسط الطبيعي أو أكثر . فالبيئة الاجتماعية توفر للفرد "نظام مؤشرات قائما، يبدل تفكيره ويعرض عليه قيما جديدة ، ويفرض عليه سلسلة لا متناهية من الواجبات"[5]. والسلوك الفكري للفرد ، ما هو في الحقيقة إلا ردود أفعال لثقافة ا تمع ، "فكل تصرف عملا ظاهرا كان أم مستبطنا داخل الفكر ، يبرز كأنه تكيف أو إعادة تكيف"[6] مع المحيط الاجتماعي الذي يؤثر تأثيرا عظيما في تولد صور الإبداع . والمبدع في أي ميدان ، لا يبدع من العدم ، بل نمو الثقافة وازدهارها في أي مجتمع يجعل المسائل الفكرية تبلغ "درجة تتهيأ معها أسباب (الابتكار) في زمان دون زمان ، وفي بلد دون آخر"[7].

---

1 - Ibid. P7.

2 -- Ibid. P07.

3 - محمد فتح الله الخطيب ، مبادئ العوم السياسية ، دار المعارف ، القاهرة 1968 ، ص 21 .

4 - المتحدث في رسالة الماجستير بعنوان ، فكرة المنهج التجريبي عند ابن الهيثم ، جامعة الجزائر 1992/1993 ص07 .

5 - جان بياجي، سيكولوجيا الذكاء ،ترجمة بولا ند عمانوئيل، دوان المطبوعات الجامعية ، ط.1 الجزائر 1988 ،ص 156.

6 - (ن . م) . ص 156 .

7 - جميل صليبا ، علم النفس ، دار الكتاب اللبناني ، ط ، 3 بيروت _ لبنان 1984 ، ص 437 .

وعلى ضـوء هـذه المعطيات التي توحي بضرورة مراعاة الترابط الوثيـق بـين الفكـر السياسي والنظم السياسية في البيئة الاجتـماعية الواحدة وفي نفس العصرـ عند دراسـتهما ـ انتهي إلى تسجيل النقاط الآتية[1]:

1/ إن الوقوف على حقيقة المذهب السياسي ، يقتضي حتما ، المعرفة الواسعة والإلمـام الكامل بنموذج نظام الحكم الذي وجد المذهب السياسي خصيصا للدفاع عنه و تأييده ، أو لأجل نقـده ومعـارضتـه .

2/ إنه يصعب أو يستحيل فهم الفكر السياسي في مرحلة من المراحل ولدى أمـة مـن الأمم في غياب دراسة دساتير العصر ، مهما كانت هذه الدساتير حديثة العهد أو قديمة ، ودراسة ماضي الشعوب التي وضعت هذه الدساتير، أو التي أسست ما يسمى عادة بالحضارة ، والـتي لا شك أ ا تحتل مكانة مرموقة في تاريخ الإنسانية .

3/ كما أنه من الواضح أو من البديهي جدا ، بأنه ينبغي على أي نظام سياسـي ، وفي كل الحالات ، تكييف نفسه مع درجة النضج الفكري وموافقة المعتقدات الدينيـة والأخلاقيـة ، والأحاسيس السائدة في ا تمع الذي يقام فيه هذا النظام السياسي .

4/ وأنه من السيئ جدا - نتيجة ترابط المذهب السياسي بالبيئة التي وجد فيها - فـرض مفاهيم أو معايير مذهب سياسي ما برمته ، يكون قد ظهر وتشكل في زمن خاص وفي مجتمـع معين ، على مجتمع آخر دون مراعاة خصوصيات هذا ا تمع الآخر، بما فيها نوع النظام السياسي المتواجد في هذا ا تمع وخلال الفترة الزمنية ذا ا .

وإننا لنؤكد الإجابة هنا عن أسباب رجوعنا إلى الحضارة اليونانية في مثل هذه الدراسات السياسية المتعلقة بفكرة الديمقراطية في الغرب ، بما ذهب إليه مرسال بر يلو (Marcel Prélot) ، إذ قال : "إن دراسة السياسة اليونانية بالنسبة لنا تبدو ، عملا فضوليا ، ولكنها في الحقيقة ، عمـل ضروري ، لان الأمة اليونانية بالنسبة لغيرها من الأمم والشعوب ، هي الأمة السياسية أو الشعب السياسي بمعنى الكلمة "[2]، ولأن الإنسان اليوناني ، بكل جدارة واستحقاق ، هو الإنسان الـذي

---

[1]-- Gaetano Mosca et Gaston Bouthoul, Ibid. P8.

[2] -- Marcel Prélot, Histoire des idées politiques, librairie Dalloz, 3eme ed. Paris 1966, P15.

ضحى لأجل إثارة وإشاعة الجدل ، والخطب ، والصراعات السياسية المعلنة في أغورا (Agora)[1]، إحدى كبريات الساحات العامة في اليونان ، طلبا للحرية السياسية وللحق السياسي ، وتكريـسا للعدالة الاجتماعية ، وتوعية للمجتمع ، قصد مناهضة الاستبداد السياسي وانفراد ذويه بالـسلطة وا د على حساب الأغلبية أو الأمة بأكملها .

ولما كانت كلمة بولس (Polis) في اليونانية _ والتي اشتقت منها كلمة سياسة (Politéia) في اللاتينية _ تقابل كلمة المدينة أو الدولة[2]، ومعناها ؛ الحياة الجماعية المنظمة في المدينة الدولة ،كان من الضروري أن نتطرق أولا إلى الكلام عن النواة الأولى للنظم السياسية و الاجتماعية في اليونان ، ونعني ا المدينة بمفهومها الحضاري ، لا بمفهومها السياسي الذي سنتطرق إليه بعدها .

إن تأسيس النظم السياسية والاجتماعية في اليونان بدأ بتأسيس النواة الأولى ، وهي المدينة (Polis). وكان اليونانيون قبلها جماعات وقبائل أو أسر مبعثرة ومنعزلة في الوديان والجبال والجزر ، لا رابط سياسي يجمعها ولا نظام دولة يقومها ويحكمها ، رغم وجود أعراف موحدة لهم تميزهم عن غيرهم من البرابرة ، ولم يلبثوا أن انتشر فيهم اتجاه أو وعي يدعو إلى ضـرورة التجمـع في وحدات أو تجمعات سياسية منظمة أكبر وأوسع ، وتـم شمل الجماعات المتفرقـة في تجمعـات سياسية منظمة ، ربما كان ذلك استجابة لنداء الطبيعة البشرية المعبر عنها في كلام أر سطو طاليس بعبارة "الإنسان مدني بالطبع". وربما كان نتيجة سيطرة التجمعات الكبيرة على الصغيرة منها ، أو انضمام بعضها إلى بعض تلقائيا لتعاو ا ، فكانت الدولة المدينة[3]. ولم تكن هذه الأخـيرة ، أول الأمر ، منظمة تنظيما حضريا ، بل"كانت البيوت تنتشر هنا وهناك بغير نظام وبدون خطة حضرية مدروسة "[4]. وربما يعود الفضل إلى المهندس المعماري المتحضر ،والخبـير الاجتمـاعي المحنـك هيبوداموس (Hippodamos) القرن الخامس قبل الميلاد ، في فكرة تأسيس البيوت والمحلات الواحدة

---

1 -- Marcel Prélot, ibid. P15.

2 - L. M. Morfaux, vocabulaire de la philosophie ET des sciences Humaines, Armand Colin éditeur, Paris 1980 P 277.

3 - علي عبد المعطي محمد ، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي ، دار المعرفة الجامعية ، ط1. الإسكندرية ، مصر 1997 ، ص13 .

4 -- Marcel Prèlot, ibid. p22.

منها بعد الأخرى في صفوف منتظمة ، فاتحا أبوا ا في واجهة واحدة .. مبتكرا الشوارع"[1]الواسعة والساحات العامة ، ويعزى إليه تأسيس ميناء أثينا (البيري) ومدينة رودس (Rhodes) المسماة باسم الجزيرة التي تأسست فيها في بحر إيجه ، كرمهُ الأثينيون اعترافا بفضله رغـم انتمائـه إلى طبقـة الأجانب . ومن أهم المعالم الأثرية الرائعة للمدينة اليونانية الاكروبول (l'Acropole) ومنها معبـد البارثينون (le Parthéon) .

ولأهمية المدينة في نفوس اليونانيين وحيا م ، اعتقدوا بأ ا هبة إلهيـة ، فـسموا إحـدى كبريات مد م باسم الآلهة أثينا ، آلهة الحرب والفكر وحامية المدينة[2]، والنموذج الأمثل الـذي ينبغي أن يقتدى به كل مواطن أثيني ، لذا كانت الحفلات الدينية في نفس الوقت حفلات وطنية ، وكل الأعمال المسجلة في هذا الإطار ، كالأعمال الفنية الرائعة المقدمـة لتقـديس المدينـة ، أو النظريات الفلسفية التي يهدف ا أصحا ا إلى تنظيم المدينة وتحسين مـستوى الحيـاة فيهـا ، وكالإنتاج الأدبي الموجه للإلقاء والعرض في الساحات العامة أو للمهرجانات المسرحية ، جميعها _ دائما وأبدا _ يعطي الأهمية للمدينة أولا ، وللإنسان ثانيا ، وللدور الذي ينبغي أن يقوم به تجـاه المدينة[3].

أما المفهوم السياسي والاجتماعي للمدينة ، فيتجاوز أسوار عمرا ا ومبانيهـا ا إلى نـواحٍ أخرى ، لخصها جون توشار (Jean Touccharad) قائلا : "إن الحياة السياسية لقـدماء اليونـان مشروطة في جملتها بوجود المدينة التي تلعب نفس الدور السياسي الذي تلعبه الدولة في عـصرنا ، مع اختلاف كبير طبعا . فهي (كما يعتقدون) هبة إلهية ، وأهم معلم حضاري يميـز الهللـيين المتحضرين عن البرابرة المتخلفين الذين اقتصرت حيا م على حياة العشيرة "[4].

وتتميز المدينة عند اليونان بميزة خاصة ، اختلفوا في تحديد مفهومها من واحد إلى آخر ، فقد "حدده أسخيل (Escchile) بنسبه إلى الآلهة ، وحدده سقراط بنسبه إلى دستور المدينة ، أما

---

[1]- ibid. p22.

[2]-. المنجد للإعلام ، دار الشرق ، ط 7 بيروت _ لبنان 1973 ، ص 23

[3]- Jean Touchard et des autres. Histoire Des idées Politiques, des origines au 18 e siècle, Puf, 4 éd P 10

[4]- Ibid. P 9, 10.

أر سطو طاليس فقد حدد مفهومها بالنسبة إلى امتداد رقعتها"[1]. إلا أن الجميع يتفق على ترابط عناصرها المكونة لها وانسجامها في وحدة تامة لا تعرف الانفصام والانقسام . تتمثل هذه الوحدة لديهم في المدينة الدولة . وهي الوحدة السياسية الحضارية التي لا يقتصر مفهومها على مفهوم المدينة في وقتنا الحالي ، بل تتجاوزه إلى التنظيم السياسي والاجتماعي المتكامل ، فيتطابق مفهومها تمام التطابق مع مفهوم الدولة في عصرنا .

وقد تتألف "المدينة الدولة "، من مدينة واحدة أو أكثر ، بالإضافة إلى محيطها الريفي وقراها . إلا أنها احتفظت بحجمها الصغير ، ولم تطمح إلى المزيد ، وإلى التوسع على حساب المدن الكثيرة التي انتشرت في بلاد اليونان تنعم بحريتها واستقلالها عن غيرها . ولم تحاك نموذج دول الشرق وإمبراطورياته العظمى ، ربما يعود ذلك إلى اقتناع اليونانيين من تلقاء أنفسهم بأن حرية المدينة الدولة تنتهي عند بداية حدود حرية مدينة دولة أخرى .كما هي الحال تماما في ميثاق الأمم المتحدة الذي ينص على وجوب احترام وعدم المساس بسيادة الدول واستقلالها ، وربما لأسباب أخرى افترضها المؤرخون والباحثون في السياسة اليونانية وفلسفتها الاجتماعية لتفسير هذه الظاهرة . إذ قال المفكران موسكا وبوتول (Mosca et Bouthooul) في مؤلفهما المشترك : "إن هذا النوع من النظام السياسي ، قد تطور في اتجاه مخالف تماما عن الإمبراطوريات الشرقية ، بحيث أن المدينة اليونانية (وبالأحرى الدولة) لم تتحول أبدا إلى إمبراطورية ، لأن طوبوغرافيا اليونان نفسها لا تسمح بذلك ، حيث تكثر الأودية التي تفصل الجبال بعضها عن بعض"[2]. وحيث الجزر الكثيرة المنتشرة في بحر ايجة . بالإضافة إلى وجود عوائق أخرى فرضت عليها العزلة ولم تسمح بتفتحها ، ذكر منها (موسكا وبوتول) ؛ العامل العنصري أو العرقي الذي وقف حائلا دون اختلاط الأعراق والعشائر اليونانية ، والحكم المناركي (الملكي) القائم على أسس التوارث الأسري للسلطة ، والذي أثر سلبا على المدينة الدولة فبقيت ضعيفة ، وصغيرة في حجمها لم تطمح إلى التوسع[3]. لكن هذا لا ينفي الصلة بين المدن اليونانية وتعاونها فيما بينها وتآزرها في رد خطر داهم من البرابرة وغيرهم .كما لا ينفي الفتن الداخلية الخطيرة والحروب المدمرة بينها ، مثل ما وقع بين

---

[1]- Ibid. , P 10 .

[2]- Mosca et Bouthoul, Ibid. , P 9 , 10 .

[3]_ Ibid. P 9, 10.

أثينا وإسبرطة وغيرهما ، وهذا أيضا من العوامل التي أضعفت كيان الدولة اليونانية فبقيت على حالها .

وأهم هذه المدن التي كان تأثيرها عظيما في حياة اليونانيين الفكرية والسياسية ، إلى جانب مدن أخرى تعد بالعشرات ، مدينتا إسبرطة وأثينا الواقعتان في إقليم أيونيا (Ionie) ، مهد الحضارة والفلسفة اليونانية ، واللتان تتوقف عليهما دراسة ومعرفة نظريات ومذاهب الفلسفة السياسية التي أنتجها العقل الإغريقي دون غيره ، خاصة ما تعلق منها بفكرة الديمقراطية ونظمها الاجتماعية والسياسية ، إذ تتعذر هذه الدراسة دون معرفة الأسس الاجتماعية للمدينة الدولة . فكيف إذن ، خُطط للحياة السياسية والاجتماعية فيها ؟ وكيف تطورت هذه الحياة نحو النظام الديمقراطي ؟

المبحث الثـــاني

النظم الاجتماعيـة والـسـياسـية لإسـبرطة ونشأة الديمقراطية .

إسبرطة المدينة الدولة : إن إسبرطة "(Sparte)" تعني _ حسب ما يبدو _ الأرض الزراعية التي انتشرت على سهلها أربع قرى ، أصبحت تمثل فيما بعد أحياء المدينة "[1]. وتعرف إسـبرطة أيضا باسم آخر كثير التداول في كتابات قدماء اليونان ، هو اسم "لكـذيمن" (Lacédémonne)"[2] الذي وظفه هوميروس منذ القدم للدلالة على المدينة وضواحيها أو أقاليمها"[3]. فهـو ، إذن ، "اسم آخر لإسبرطة ، وقد كان يطلق على كل المقاطعة اللكونية (Laconie) موطن الإسبرطيين ، وعلى كل شبه جزيرة بيلبس"[4]. أقر الدوريون (Les Dorions)) لاحقا تسمية الدولة التي أسسوها _ خلال اية الألفية الثانية _ رسميا باسم لكذيمن (Lacédémonne) . فأصبحت تعرف المدينة الدولة ذا الاسم أو اسم إسبرطة (Sparte) ، "الذي _حسب المعطيات _ ليس سابقا عن مجي الدوريين الغزاة الذين أدى م التشبث بجنسهم والافتخار بسلالتهم وأصلهم إلى اتخاذ هذا الاسم ، اسـم إسبرطة ومنه الإسبرطيون (Les Spartiates) تميزا لهم كمواطنين قاطنين بالمدينة ، انفردوا بـ الحقوق المدنية والسياسية ، في أعلى مراتبها ، دون الأهالي[5] القاطنين بالريف والضواحي والمحرومين مـن هذه الحقوق"[6].

-[1]Pierre Roussel ,Sparte, Edition E. De Boccard, Paris 1960 P 20.

[2] - **هكذا عرب الأب أوغسطينس بر بارة البولسي كلمة (Lacédémone) في ترجمته لكتاب السياسة لأرسو طاليس ، الفصل السادس بعنوان "نقد نظام إسبرطة السياسي" ص 86 (ن . م . س).**

[3]- **Pierre Roussel ,Sparte ,Ibid. P 20 .**

[4] - **أوغسطينس ، بر بارة ، في ترجمته لكتاب السياسة لأرسطو طاليس ، (الهامش) ، (ن . م . س) ص 86 .**

[5] - **الأهالي ترجمة للكلمة الفرنسية (Les indigènes) التي تعني السكان الأصليين الذين لا حق لهم في المواطنة والحقوق المدنية .**

- [6]**Pierre Roussel, Sparte, Ibid , .P 20 .**

ومنه نستنتج ، كما يرى ك .موسي (C . M ossé) ، بأنه لا يمكن فصل الكلام في عوامل تكون ا تمع (اللكذيموني) الإسبرطي عن ظروف غزو الدوريين (les Dorions) الغاشم لموطنـهم اللاكون (Laconie). إذ أدى هذا الغزو بدوره إلى فرض علاقات اجتماعية متميزة بين الـدوريين الغزاة وجماهير الفلاحين الذين يمثلون السكان الأصليين للاكـون (Laconie)[1]، تمثلـت هـذه العلاقات الاجتماعية التي فرضها المحتلون في تقسيم ا تمع إلى ثلاث طبقات متمايزة هي ؛ طبقـة الإسبرطيين (Spartiates) وطبقة الهيلوتيين (Hilotes) وطبقة البرياكيين (Périèques) .

أ / الإسبرطيون (Les Spartiates) : هم الطبقة التي تتمتع بحق المواطنة دون غيرهـم ، رغم قلة عددهم الذي لا يتجاوز عشرة آلاف مواطن[2] كما يرى أر سطو طاليس ، لـذا حـث المشرع "مواطنيه على التوالد ما استطاعوا"[3]، فأعفى من يلد ثلاثة أبناء من دفع بعض المستحقات التي تفرضها الدولة على المواطن ، "ومن كل ضريبة ، من ينجب أربعة أبناء"[4]. وحسب إحصاء[5] ج. مايات (J . Maillet) الذي يخص به الذكور دون الإناث ، فإن عددهم المتناقص باستمرار ، لم يفقد هذه الطبقة "سيطر ا الكاملة على الشؤون العامة في يوم من الأيام"[6].

تميز تنظيمهم الاجتماعي بميزة خاصة تتفق ولا تختلف مع تنظيمهم الـسياسي ، وفـرض سلطتهم وهيمنتهم على السكان الأصليين لموطن اللاكون (Laconie) . واسـتعدادهم الـدائم للحرب ، فرض عليهم "انتزاع الأطفال الذكور في سن مبكرة (سن السابعة) من أحضان أمها م

---

[1]- Claude Mossé , Les institutions grecques à l époque classique. Librairie Armand colin, Paris 1967. P20.

[2] - أر سطو طاليس ، كتاب السياسة (ن . م . س) ص 91 .

[3] - (ن . م) ص 91 .

[4] - (ن . م) ص 91 .

[5] - "قدر عددهم خلال القرن 7 ق. م بـ 9000 . وفي نصف القرن 5 ق.م ب 5000 ، وبـ 2000 عام 371 ق.م بـ 700 فقط في عام 242 ق. م . انظر. J. Maillet, institutions Politiques et sociales de l'antiquité Dalloz, .ed, Paris 1971, P 872

à la marge (

[6]- علي عبد المعطي محمد ، فلسفة السياسة ، بين الفكرين الإسلامي والغربي ، مرجع سابق ص 15.

للعيش الجماعي في ملاجئ خاصة م"[1]، يتلقون خلالها نظاما تربويا مناسبا ، استعدادا للخدمـة العسكرية ، وللحياة السياسية والإدارية . يُركز فيها على التمارين الرياضـية العنيفـة ، وعلـى التدريب العسكري الشاق ، لاكتساب المهارة والخبرة اللازمة ، والتركيز على تقوية أبـدا م إلى أقصى حد ، يشتغلون عند بلوغهم بالشؤون العسكرية ، ثم يوجهون في آخر حيا م إلى شـؤون الحكم والإدارة العامة للمدينة الدولة .

كما عرف الإسبرطيون ما يسمى بالموائد العامة التي يلتقي حولها الرجال دون النساء مـرة على الأقل في اليوم لتناول وجبة مشتركة[2]، ولغرض القيام بالمهام العسكرية والـسياسية ، أعفـوا أنفسهم من ممارسة أي عمل آخر ، إذ ليس لهم الحق في العمل الفلاحي والتجاري (أو الحـرفي) ولا أي عمل كان"[3] غير النشاطات المخصصة لهم .

وقد انتظموا ضمن هذه الطبقة تنظيما تراتبيا ، إذ "تشكلت أوليغارشـية (Une Oligarchie) من جملة العائلات القوية ، لتتحكم في شؤون المدينة سياسـيا وعـسكريا . وكـون جمهـور الإسبرطيين ما يسمى بالنظراء (Les Egaux) . وهو مصطلح يشير إلى هوية أو طبيعة حقوقهم ، تميزاً لهم عن المستعبدين (assujettis) ، والنظراء هم الذين تتوفر فيهم بعض الشروط ؛ (كـامتلاك الواحد منهم لقطعة أرض زراعية ، وحق المشاركة في الجلوس حول الموائد العامة ، وتموين هـذه الموائد ببعض ما لديهم من مواد غذائية) . والذين لا تتوفر فيهم هذه الشروط ينحدرون إلى أسفل رتبة ، يحافظون إزاءها على المواطنة ، وضمان حقوقهم في الإطار الخاص م ، لكـن دون رتبـة ودرجة النظراء"[4].

ب ـ / البرياكيون (Les Périèques) : هم الطبقة الوسطى في التقسيم الاجتماعي للكذيمونيين (Lacédemonie)، " تثير طبقتهم عدة تساؤلات منها ما يتعلق بأصلهم أو سلالتهم ، ومنها مـا يتعلق بعلاقتهم مع طبقة الإسبرطيين"[5]. أما فيما يخص انتمائهم الأصلي، فقد أورد كلود موسـي

- [1] Pierre Roussel, Sparte Ibid. P 50 .
- [2] ibid. P 50 .
- [3] J. Maillet, institutions Politiques et Sociales de L antiquité. Ibid. P 87.
- [4] Ibid. P 87 .
- [5] Claude Mossé, ibid. P90.

(C . Mossé) عدة احتمالات افترضها المؤرخون والنقاد ، منها : قد يكون البيرياكيون دوريـي الأصل ، انحدروا إلى هذه الطبقة نتيجة الفتن التي نشبت بين الأشراف النبلاء والمواطنين ، المصطلح عليهم باسم (Démos) أي الشعب ، وهم البيرياكيون الذين انسحبوا بعد هذه الحـوادث نحـو الضواحي ، حيث الأرض أقل خصوبة ، في حين بقيت أوليغارشية من النبلاء تمارس وحدها سلطة الحكم في اللاكونيا (Loconie) ، وفي الوقت الذي فقد فيه البيرياكيون (Démos) جميع حقوقهم في الحكومة المركزية ، وإن كان لم ينحدروا إلى درجة الرق . وقد يكون البيرياكيون كما يـرى البعض الآخر ، من المغلوبين أو المهزومين الذين حصلوا على بعض المساواة مع الـدوريين والـتي حرموا منها فيما بعد ، و ذا يكون احتمال انتمائهم إلى أصل هيلوتي أكثر مما قد يكون دوريـاً ، أو حسب فرضية ثالثة ، مفادها ؛ أن الدوريين الغزاة شكلوا مع بعض السلالات المشاركة لهم في غزو اللاكونيا (Laconie) فدرالية بين القبائل المنتصرة ، تحولت بمرور الزمن إلى مدن مستقلة ذاتيا ، ولأسباب يصعب تحديدها بدقة ، استطاعت إحدى هذه المدن وهي إسبرطة ربما بفـضل قـوة جيشها ، تقوية نفسها وتطوير نظام حكمها، فأصبحت ذات أهمية ، بينما بقيت المدن البيرياكيـة محافظة على نظمها المحلية ، إلا أ ا ضيعت شروط حريتها ومساوا ا ، وخاصة ما تعلـق بمبـادرة المشاركة في السياسة الخارجية[1].

وحتى لا نرجح إحدى هذه الفرضيات دون الأخرى ، نفضل ترك ا ال مفتوحا لمـن أراد مواصلة البحث عن حقيقة هوية هذه الطبقة الاجتماعية ، وتبرير ذلك بالحجج الدامغة ، وننتقـل إلى الكلام عن أهم المعالم التي تحدد مكانتهم في ا تمع ، وعن الدور الذي يلعبونه في المدينة الدولة . فهم يمثلون دور الرعية ، يتمتعون بحريتهم وببعض الحقوق المدنية ، لكن دون الحقوق السياسية ، وعند الضرورة تلزمهم السلطة الحاكمة بالخدمة العسكرية ، والدفاع عن المدينة "التي منحتهم حق العيش فيها مقابل الدفاع عنها "[2]. كما أ م يمارسون عمل الزراعة في أراضي خاصة م تـدعى بيريواكيس (Périoikis) أي الأراضي المحيطة الأقل خصوبة ، فهم إذن ، "مزارعون ومحـاربون في نفس الوقت"[3]. واختصوا في غير هذا ، ودون سواهم ، بممارسة التجارة والصناعة وتوفير كل ما

---

[1]ibid. P 90, 91.

-[2] J. Maillet, ibid , .P 88.

[3] -Ibid. P 88 .

تحتاج إليه إسبرطة في هذا ا ال ، فاعتبروا بحق دعامة اقتصادية هامة لا يـستهان ـا ، تـوفر الوسائل، وتضمن الحياة المادية لسكان المدينة ، مقابل ما يوفر غيرهم مـن ضـمانات سياسـية وعسكرية .

جـ/ طبقة الهيلوتيين (Les Hilotes) : هم السكان الأصـليون للاكونيـا ، (Laconie) انحدروا إلى طبقة العبيد ، نتيجة غزو الدوريين لموطنهم ، وسيطر م لهم وإخضاعهم ، إذ ليس لهم الحق في المواطنة ، ضمن التقسيم الإسبرطي للمجتمع ، والتي اختص ا الإسبرطيون مـن أصـل دوري وحدهم . وليس لهم حق المشاركة في الحياة السياسية ، ولا الالتزامـات العـسكرية (إلا نادرا) . وظيفتهم الاجتماعية والاقتصادية خدمة أرض الطبقة الإسبرطية التي ليس لأصحا ا الحق في خدمتها بأنفسهم . يقسم الفلاح الهيلوتي ما أنتجه بطريقة غير عادلة[1] مع صاحب الأرض[2]. لذا مثل الشاعر تيرتي (Tyrtée) الهيلوتيين من أصل ميسيني (Messénie) بالحمير التي تلتوي تحت أحمالها (من شدة التعب وثقل الحمل طبعا) ، رغم أن نصف المحصول يذهب إلى السيد"[3].

لقد انحط الهيلوتيون إلى مستوى العبيد ، أو كما يرى البعض ، "كانوا في درجة وسطى بين العبد والمواطن الحر"[4]. إذ كان لهم الحق في تكوين أسرة ، وربما حق امتلاك م ل ، و أدوات العمل الزراعي وغيرها . ولكن بصرف النظر عن هذا ، كانت طبقة الهيلوتيين تقوم بدور أساسي وهام جدا في خدمة المدينة الدولة ، وضمان القوت لجميع سكا ا على مختلف طبقا م .

وفي ختام معالجة وبحث أسس ا تمع الإسبرطي ، وما يقوم عليه هذا ا تمع من تقـسيم طبقي متميز ، أشير إلى ما ذكره هيرودوت في هذا الموضوع بالذات ، إذ يـرى أن أصـل هـذا التقسيم مصري ، تأثر به اليونانيون عامة ، والإسبرطيون خاصة ، فهم يعتبرون المواطنين الـذين يشتغلون مع أبنائهم ببعض الحرف (حرفيين) ، "أما الذين يترفعـون عـن الأعمـال اليدويـة ، وخصوصا الذين ينصرفون إلى الجندية فيعتبرو م نبلاء ، ومهما يكن من شـيء ، فقـد تعلـم

---

[1] - قسمت الأراضي الزراعية بالتساوي بين **أفراد طبقة الإسبرطيين ،** بمقدار **30 هكتارا تقريبا للواحد . يعمل** في **القطعة الواحدة سبعة هيلوتيين ، ويقسم الإنتاج الزراعي من القمح** المقدر بـ **(125** إلى **150) هيكتولتر (هكل)** إلى **قسمين ، يذهب نصفه** إلى **صاحب الأرض ، ويقسم نصفه الآخر** بين **الهيلوتيين السبعة ، العاملين** في **قطعة الأرض .**

- [2]Ibid. p87 .

- [3] CL. Mossé, Ibid. P 94.

[4]- Ibid. P 94 .

اليونانيون كلهم هذا وخصوصا (لكذيمن)".[1] كما يكون الإسبرطيون في نظر هيرودوت ، قد تأثروا بالمصريين في توزيع الأراضي كامتياز تمتعت به بعض الطبقات دون البعض الآخر. إذ قال: "وطبقة المحاربين هي الطبقة الوحيدة في مصر _ فيما عدا الكهنة _ التي تتمتع بامتيازات ، فيوهب كل فرد منها اثنى عشر فدانا[2] معفاة من الضرائب".[3]

ودون التعليق على ما يراه هيرودوت ، فيما إذا كان اليونانيون قد تأثروا في نظمهـم السياسية والاجتماعية بغيرهم أم لا، لأنه من اختصاص الباحثين والمؤرخين خاصة في هذا ا ال ، ونمر من الكلام في الأسس التي يقوم عليها ا تمع الإسبرطي إلى الكلام عن نظامهم السياسي.

2 / نظام إسبرطة السياسي : انتهجت إسبرطة كغيرها من المدن اليونانية العديدة جـا معينا في سياستها ونظام حكمها أو دستورها ، إلا أنه رغم مشا ة نظامها السياسي لنظم المـدن الأخرى ، يمكن وصفه بالخاص ، إذ تألف من عدة هيئات سياسية منتخبة في معظمهـا ، هـي كالآتي :

أ/ الملكان : يمارس الحكم المزدوج في إسبرطة بالتساوي ملكان ، على غـرار المـدن الأخرى التي لم تعرف إلا نظام حكم الملك الواحد . يمثل هذان الملكان سلالتين حـاكمتين مـن أكبر وأعرق أسر إسبرطة ، هما سلالة أو أسرة أغياد (Agiades) وأسرة إيريبونتيد (Eurypontide)[4] من الدوريين ، واللتان كانتا قد اشتركتا في غزوهما لموطن لكيذيمن (Lacédémonie) .

أما الأساس الذي يقوم عليه حكمها للمدينة كسلطة عليا على أساس ديني ، إذ أ مـا مسؤولان سياسيا وعسكريا أمام الآلهة ، بحيث تروي بعض الأساطير حسب زعم بعض القـدماء[5] ، "أنه في كل تسع سنوات ، يخضع الملكان إلى كيفية من كيفيات المحاكمة الإلهيـة ، تتمثـل في ظهور نجم أو نيزك[6] يخترق الأجواء في إحدى الليالي الخاصة التي تتميز سماؤها بالصفاء والأكثـر

[1] - هيرودوت ، كتاب التاريخ ، ج2 ، ص 134 ، 135 . مصدر سابق .

[2] - طول كل ضلع من أضلاع الفدان المصري المربع الشكل ، مائة ذراع مصري .

[3] - هيرودوت ، مصدر سابق ، ج2 ، ص 135 .

- [4] Pierre Roussel, Sparte, Ibid. P 28 .

[5] - - صاحب هذا الزعم هو بليتارك (Plutarque) كاتب يوناني ومفكر ذو اتجاه أخلاقي (50 –125م) .

[6] - لاحظت في مدينة بزانسان (Besançon) الفرنسية ، أنه لا يزال إلى اليوم يحتفلون في قلعتها الشهيرة خلال شهر أوت بما يسمى "ليلة النجوم La nuit des étoiles)) يترقبون ليلتها النجوم بالمناظر القديمة والحديثة ويقيمون حفلا

إنارة ، فيكون ذلك الدلالة القاطعة على غضب الآلهة مما ارتكب الملكان من ذنـوب وجـرائم ، فيتم توقيفهما إلا أن يعاد اعتبارهما بإشارة من آلهة الأمب[1]، أو دلفي"[2]. ولا شك إن مات الملكان أو أحدهما ، أو إن لم يُعد لهما الاعتبار ، فإن الإسبرطيين يعوضو هما بآخرين جديدين ، كما تدل هذه الأسطورة على أن مدة حكمهما ليست بالضرورة على مدى الحياة .

بـ / الجمعية العامة : عرفت عند بعض القدماء باسم أكليـسيا (Ecclésia) ، غـير أن الاسم الحقيقي لها كما يبدو ، هو أبيلا (Apella) . وتتألف من جميع المواطنين الإسبرطيين الذين بلغوا سن الثلاثين ، ولم ينحدروا إلى طبقة سفلى نتيجة ضياع حقوق ، أو شـروط المواطنـة . تنعقد الجمعية العامة مرة كل شهر، وعلى الهواء الطلق في مكان غير محدود للانعقاد "[3]. وظيفتها جد محددة ، تنحصر في انتخاب هيئة القضاة وتعيين أعضاء ا لمس (Gérontes) ، وإبداء رأيهـا في المسائل التي تعرض عليها ، وتقرر في أمر الدخول في الحرب أو الجنوح إلى السلم ، ولكن لم يكن لها أية فعالية سياسية في أخذ القرار المعبر عن إرادة الشعب وطموحه . كان على سبيل المثال ، "إذا ما حاول الشعب أخذ قرار مناف للدستور ، كان في إمكان الملكين أو ا لـ ـس (Les Gérontes) حل الجمعية العامة .وهو ما يعد ضربة قاضية لإبطال كل محاولـة جـادة تبـديها الجمعيـة "[4]. وبالإضافة إلى هذا ، أخذ دورها يتلاشى بمرور الزمن نتيجة تضاؤل عدد أعضاء الجمعية إلى بضع عشرات فقط . ربما يعود سبب ذلك إلى انعدام فعاليتها السياسية ، أو إلى فقـر مـالكي الأرض ونزولهم إلى الطبقة السفلى من المواطنين الذين يحتفظون بالمواطنة دون المشاركة السياسية . وهو ما أدى إلى وقوع الجمعية في يد فئة قليلة من القضاة والأشخاص ذوي الأهمية والاعتبـار في أخـذ

ماجنا حتى طلوع النهار ، قد يكون لهذا علاقة بأسطورة محاكمة الملكين في إسبرطة ، خاصة أن هذه القلعة وهذه المدينة من تأسيس البيزنطيين الفارين بعد سقوط بزنطا في يد الأتراك ، وللبيزنطيين علاقة مباشرة مع اليونانيين وثقافتهم .

[1] - اسم الجبل المقدس الذي نصبت عليه مختلف الآلهة حسب مكانتها في اليونان أعلاها زيوس ، وهو المكان الذي تقام في سفحه الألعاب الأولمبية مرة في كل أربع سنوات .

[2] - دلف إحدى المعابد اليونانية أيضا ينـ ل فيها وحي أبولون .

- [3]**CL .Mossé, Ibid. P95.**

[4] - **CL. Mossé. Ibid. P95.**

القرارات المهمة ، وتجريد المواطنين من حقهم السياسي في الجمعية إلى أن صار النظام السياسي في إسبرطة نظاما أرستقراطيا أو ما يسمى بالنظام الأوليغارشي[1].

جـ / مجلس الشيوخ : ويسمى ، جيروسيا (Gérousia) يتألف من ثمانية وعشرين عضوا (Gérontes) منتخبا على مدى الحياة ، بالإضافة إلى الملكين . يشترط في المرشحين الذين لا ينبغي أن يكونوا من غير العائلات المعتبرة العريقة في إسبرطة ، ممن بلغوا سن الستين فما فوق ، أي بعد تفرغهم من الالتزامات العسكرية . تتم الانتخابات عن طريق هتاف وتصويت الجمعية العامة . إذ "يتقدم المرشحون إلى الشعب كل بدوره ، والشعب يبدي رأيه فيهم بالصراخ ؛ يطلقه مـدويا إن أيد المرشح ، أو ضعيفا إذا نبذه . ويحكم في مقدار علو الصوت بعض الحكام يقيمون في كوخ من خشب دون أن يروا المرشح"[2].

وتتمثل وظيفة ا لس المنتخب ، في تحضير وكتابة مشاريع القوانين ووضعها في صـور ا النهائية قبل عرضها على الجمعية العامة أو الشعب للانتخاب عليها . إلا أنه كما كان جاريا ، فإن رأي مجلس الشيوخ هو الرأي النافذ في هذا ا ال . وقد عللنا هذا سابقا "وبالإضـافة إلى هـذه الوظيفة التشريعية ، أسست الهيأة المنتخبة مجلسا قضائيا أعلى ، تـشرف عليـه مباشـرة . مـن اختصاصاته النظر في الجرائم التي تحاك ضد الدولة ، بصفة خاصة . يمتثل المتهمون أو مدبرو هـذه الجرائم أمام القضاة "[3]للنظر في أمرهم ومعاقبتهم بصرامة في حالة ثبوت التهم الموجهة إليهم .كما أن أعضاء مجلس الشيوخ ، يقررون ، بموافقة الشعب طبعا ، في أمر الحرب والسلم ، ويمارسـون سلطة الحكم في الإطار الخاص م ، وتسيير شؤون الإدارة العامة وما تعلق ا[4].

د/ هيئة القضاة (Ephores) : وتتألف من خمسة أعضاء منتخبين من قبل الجمعية العامة أو الشعب ، لمدة سنة . يختارون من عامة المواطنين دون تمييز، ويمارسون أخطر المـسؤوليات في الدولة ، تتمثل هذه المسؤوليات ، في تولي مهام المراقبة العامة الشاملة لجميع مؤسـسات الدولـة

- - [1]J. Maillet, ibid. P 91 .

[2] - الأب أوغسطينس بر بارة البولسي ، في ترجمته وتعليقه على كتاب السياسة لأرسطوطاليس (الهامش) ص 92 ، مصدر سابق .

- [3]CL. Mossé Ibid. P 97.

-[4]J. Maillet, Ibid. P90.

وأفرادها دون استثناء ، حتى أن الملكين ذاتيهما لا يفلتان منها ، إذ هي تشبه ولا تختلف عن الوظيفة التي اختص ا رجال الأمن أو البوليس في عصرنا .كما أ م امتلكوا زمام السلطة القضائية وممارسة القضاء بأنفسهم ، بالإضافة إلى الإشراف على إدارة المدينة وضبط النظام العام في جميع أنحاء الدولة وعلى مختلف المستويات،"وفي أوقات الحرب ، يخول لهم مركز أخذ القرار في إعطاء الضوء الأخضر ، ورسم الخطة التي يجب أن ينفذها القادة العسكريون ، ويعزى إلى اثنين منهم مشاركة الملكين بصفة دائمة في أخذ القرار على مستوى عال"[1].

وهذه الصورة التي وجد عليها النظام السياسي في إسبرطة عامة وهيئة القضاة خاصة ، شدت إليها أنظار النقاد والمفكرين السياسيين منذ القدم ، أي خلال القرن الرابع ق.م ، فسجلوا حولها عدة ملاحظات ، وافترضوا عدة فرضيات تتعلق بأصل هذا النظام أو مصدره ، ومكانته . فكانت ملاحظا م وفرضيا م كالآتي :

أولا : رأى هؤلاء النقاد والمنظرين السياسيين ، أن الكيفية التي وجدت عليها هيئة القضاة الخمسة ، دلالة قاطعة على الطبيعة الديمقراطية لدستور إسبرطة ونظام حكمها .

ثانيا : اختلفوا في من وضع أو أسس هذه الهيئة السياسية الديمقراطية ، وفيما إذا كانت تنسب حقا إلى الشخصية التي تردد ذكرها عند القدماء ، وهي شخصية ليكيرغ (Lycurque)[2]، القرن التاسع قبل الميلاد ، والذي يقال عنه بأنه أول من أسس دستورا يسمح بالمشاركة الشعبية في الحكم ، ويكون نظام الحكم بموجبه نظاما ديمقراطيا ، أو أن تأسيس هذه الهيئة يعود إلى غيره ، سواء كان هذا الغير قبل ليكيرغ أو بعده .

ثالثا : إن عاد تشريع هذه الهيئة المعبرة عن الديمقراطية إلى ليكيرغ القرن التاسع قبل الميلاد أو إلى غيره خلال هذه الفترة أو قبلها ، فمعنى ذلك أن النظام الديمقراطي ، كما يرى عباس محمود

-[1]CL .Mossé, Ibid. P100.

[2] _ **ليكيرغ "مشترع إسبرطة ، عاش على ما يروى (حسب التقاليد) في القرن التاسع ق م . ولقد ساس شعبه في بدء أمره كوصي على ابن أخيه خريلؤس (...) ولما بلغ الملك الصغير ، غادر بلاده وزار أقطار كثيرة ، وقادته أسفاره إلى مصر والهند ، وعند عودته إلى وطنه سألته الأمة أن يضع لها دستورا تنجو به من مساوئ حكم خريلؤس ، فأصغى إلى سؤلهما وسن لها نظاما سياسيا ضمن للبلاد مدة أجيال ، الصولة العسكرية والعظمة والسيادة ". الأب أغسطينس بربارة البولسي ، في هامش كتاب السياسة لأر سطو طاليس مصدر سابق ، ص 89 .**

العقاد ، قد "بدأ في إسبرطة من بلاد اليونان ولم يبدأ في أثينا موطن الفلاسفة "[1]ورجـال الفكـر والثقافة والفنون والآداب والسياسة والمسرح وغيرها .

أما أر سطو طاليس ، من جهته ، فقد خصص فصلا في كتاب السياسة عنوانه ، "نقـد نظام إسبرطة السياسي"، ركز في تحليله ونقده لهذا النظام على هيئة القضاة أو الرقباء ، حاول فيه إظهار الجوانب السلبية والجوانب الإيجابية لهذه الهيئة ، وللنظام السياسي الإسبرطي عامة .

أ - اعتبر أر سطو طاليس انتخاب هيئة القضاة على الصورة المعروفة دالا على انتقال حكم الفرد أو حكم الأعيان إلى حكم الشعب"، لأن تلك الهيئة السياسية ، (كما يقول) تؤخذ مـن كل أفراد الشعب"[2].

ب - أبدى أر سطو طاليس إعجابه بالدساتير الثلاثة (دستور إسبرطة ، ودستور الكريتيين ، ودستور كرخذون)[3]، عند مقارنته إياها ، فقال عنها : إن "هذه الأنظمة الثلاثة تقدر وتجـلّ بحق". ولكنه فضل نظام إسبرطة ، كما يقول ؛ "بسبب انتخاب الرقباء من كل الطبقات الشعبية ، (إذ) يتوخى الشعب بقاء النظام السياسي لاشتراكه في أخطر السلطات شأنا . وأما هنا (يعـني نظام الكريتيين) ، فهم يختارون المد راء ، من بعض الأسر لا من كل الطبقات الشعبية "[4].

ج - لم يكتف أر سطو طاليس بتفضيل نظام إسبرطة الديمقراطي على الأنظمة والدسـاتير الأخرى ، بل تجاوز تفضيله وإعجابه إلى الحث على ضرورة مشاركة الجميع في الحكم ، والدوام على ذلك ، لأن النظام الديمقراطي كما يرى ، يلبي رغبات الجميع حكاما ومحكومين ، ويـضمن بقاء الدولة واستقرارها . ولم يفته الامتنان عن الملوك الذين رضوا ذا النوع من الحكم ، وعـن أهل الفضل والإصلاح الذين بسببهم تحقق هذا الحكم . إذ يقول في هذا النص الـذي أوردنـاه كاملا لأهميته ما يلي : "بيد أن تلك السلطة تصون الحكم من الانقراض ، إذ يلبث الشعب هادئا لاشتراكه في أسمى السلطات ، وهذا الوضع السياسي يفيد شؤون الدولة ، سواء أصـابه القـوم اتفاقا أم بواسطة المشترع ، إذ يلزم السياسة الطامعة في الدوام ، أن ترضي [على عهدها] جميـع

---

1 - عباس محمود العقاد ، مرجع سابق ص 8 .

2 - أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، مصدر سابق ، ص 92 .

3 - كرخذون، إسم قرطاجنة اليوناني بتونس ق 7 ق م .

4 - أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، مصدر سابق ، ص 99 .

الطبقات بما قسم لها [من الحقوق المدنية]، وأن تبغي البقاء على تلك الحال ، وهذه في الواقع رغبة الملوك بسبب ما نالوا من شرف ، وهذه رغبة أهل الفضل والصلاح بـ سبب مـ شيختهم ، لأن السلطة السابقة جزاء الفضيلة ، وهذه رغبة الشعب بسبب الرقابة ؛ لأن تلك الهيئة السياسية تؤخذ من كل أفراد الشعب"[1].

ولكن رغم إعجاب أر سطو طاليس بنظام إسبرطة ومدحه إياه ، خاصة ما تعلـ ق بيئـ ة القضاة أو الرقباء ، المنتخبة من عامة الشعب دون استثناء ، فإنه لم يتوان في نقدها وتبيان عيو بـ ا وإعطاء بعض النصائح لها .

أ - إن انتخاب أعضاء هذه الهيئة السياسية من عامة أفراد الشعب المعوزين الفقراء ، كثيرا ما يؤدي بهم إلى الارتشاء ، وهو ما حدث بالفعل ، قديما وحديثا ، إذ : أبدوا مرارا (فيما سبق) خسة الطبع التي نشير إليها ، وقد أظهروها من عهد قريب أيضا"[2].

ب - إن ممارسة أعضاء الهيئة المنتخبة من عامة الناس لوظيفة القضاء عن جهـ ل ، ودون دراية بالقانون ، فيه خطر على كيان الدولة ونظامها السياسي ، إذ يقول : "إن الرقباء مع كو م من السوقة ، يشرفون على المحاكمات الكبرى ، ولذلك فالأفضل أن لا يستقلوا برأيهم في القضاء ، بل أن يتقيدوا فيه بالسنن والشرائع"[3].

ج - إن امتلاك الرقباء أو القضاة لسلطات عليا ، وتوليهم المـ سؤوليات الخطـ يرة علـ ى مستوى عال ودون قيد أو شرط ، وجعلهم في درجة "موازية لاستبداد الطغاة ، أضـ طر الملـ وك أنفسهم إلى مدالسة الرقباء ، فداخل الخلل السياسية من هذا الباب أيضا"[4].

وما يمكن الانتهاء إليه في الختام ، بعد معالجة النظام السياسي الإسبرطي ومحاولة الوقـ وف على نمطه ومكانته ، نخلص إلى النتيجة الآتية :

أننا إذا ما نظرنا إلى النظام السياسي الإسبرطي ، يمكن أن نستشف منه أربـ ع وجهـ ات نظر[1]. الأولى ، هي أنه يمكن اعتباره نظاما أرستقراطيا ، إذا ما نظرنا إلى اسـ تبعاد الإسـ برطيين

---

1 - **(م ، ن) ، ص 92 .**

2 - **(م ، ن) ، ص 91 .**

3 - **(م ، ن) ، ص 92 .**

4 - **(م ، ن) ، ص 92 .**

للبيرياكيين والهيلوتيين . والثانية ، يمكن اعتباره نظاما ديمقراطيا ، إذا ما نظرنا إلى المشاركة العامة لجميع لمواطنين الإسبرطيين في السياسة . والثالثة ، يمكن عده نظاما أوليغارشيا ، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ثراء طبقة الإسبرطيين على حساب الطبقتين الأخريين . والرابعة ، يمكن القول بأن النظام السياسي الإسبرطي تضمن الأنماط السياسية الثلاثة في آن واحد .

---

[1] - **على عبد المعطي محمد ، فلسفة السياسة بين الفكرين ؛ الإسلامي والغربي ، مرجع سابق ، ص 16 .**

المبحث الثـــاني

النظم السياسية والاجتماعية لأثينا ونشأة الديمقراطية .

أثينا المدينة الدولة : تعتبر أثينا النموذج الأمثل الذي يقتدى به قديما ، ويعول عليه في مثل هذه الدراسات حديثا . إذ كانت أثينا سيدة المدن اليونانية قاطبة ، بما فيها إسبرطة التي طالما نافستها وتغلبت عليها في الحروب التي نشبت بينهما ، وهي ؛ كما يقول كلود موسي (Cl. Mossé) ، "بحق ، أهم مدن اليونان خلال القرنين الخامس والرابع ق.م . فهي التي منحت الحضارة اليونانية القديمة وحدا ، وهي التي طالما هيمنت سياسيا على عالم بحر إيجة ، دون توقف تقريبا حتى عام 338 ق.م"[1].كما أن الفضل يعود إليها دون غيرها في اعتماد الباحثين والدارسين خلال هذا العصر وقبله على ما أنتجه رجالها وما زودتنا به من وسائل وإمكانيات مكنتنا من اكتشاف ما يسمى بالعالم اليوناني ، وما يسمى بالحضارة اليونانية الفريدة في نوعها . تتمثل تلكم الإمكانيات والوسائل وما أنتجوه وما وصلنا من تراث حضاري ، في الآداب والفنون والعلوم والفلسفة ، وفي تقنينهم للقوانين ، ووضعهم لدساتير الحكم ، وفي النظم الاجتماعية والسياسية ، خاصة ما تعلق منها بالنظام الديمقراطي وحرية الفكر ، وكانت ولا تزال هذه الأمور مرآة عاكسة للحياة في أثينا وفي المدن اليونانية عامة ، وشهادة حية على مدى عبقرية العقل اليوناني ومدى ابتكاراته النادرة التي لا يخفى مدى تأثيرها على الشعوب والأمم التي احتكت ا .

كان سكان منطقة الأتيك (Attique) قبل تأسيس أثينا ونشأة نظام الدولة المدينة ، يحيون حياة ريفية في شكل قرى وتجمعات صغيرة ومنعزلة ، منظمة حسب نظمهم التقليدية ، في قبائل وعشائر وبطون ، فرقتها الفتن ومزقتها الخلافات القبلية الدائمة . اقتضى ذلك بالضرورة وجود نمط حكم محلي ينسجم مع التكوين الطبيعي للمجتمع القبلي ، هذا النمط بدون شك أشبه بالحكم الملكي الذي تكون السيادة لديه امتداداً للسيادة البيتية التي يمتلكها الأب . لأن الدولة كما يقول أر

[1]- **Cl. Mossé, Ibid. P12.**

سطو طاليس ؛ "تكونت من عناصر تخضع لسلطة ملكية ، إذ كل بيتٍ كان يملك عليه كـبيره ، وكذلك الجاليات [المتفرقة عنه] بسبب رباط القرابة ، وهذا ما قاله هوميروس [أيضا] ؛ "كـلٌ يسوس بنيه وأزواجه ، لأن الناس كانوا يعيشون عيشة البداوة ، وتلك كانت خطتهم في تـدبير شؤو م"[1].

أدى لسبب أو آخر تجمع سكان أربع قبائل منها في مكان واحـد إلى تأسـيس المدينـة الأصلية أثينا ، وتكوين مجتمعها المدني بالتدريج . ومعنى "أثينا" كما أشرنا سابقا ، مشتق من اسم الأثينيين ، الذي يعني بدوره مُحبي[2] الإلهة أثينا ، أي أ م انتسبوا ونسبوا مدينتهم إلى معتقدهم الديني ، وهو ما يدل على مكانة الدين وقوته في نفوسهم وحيا م ، وبالتالي ، يكون الدين كأسـاس تقوم عليه المدينة هنا ، مختلفاً عن الأساس الذي قامت عليه القبيلة هناك . وقد يصح قول ؛ أن ما فرقه النسب جمعه الدين والسياسة ".

وقد نتج عن تغيير الروابط الاجتماعية ، تغيرفي بنية نظام الحكم ، فاتحدت القبائل الأربع وغيرها في شكل اتحاد فيدرالي تحت قيادة رجل واحد هو الملك . يساعده رؤساء القبائل في شكل مجلس استشاري . وكانت الوظيفة أو السيادة التي يمارسها الملك تتمثل في ، "قيادة الجيش أيـام الحرب ، والحكم بين الناس وقت السلم ، بمساعدة مستشاريه من زعماء القوم ، والإشراف على تقديم القرابين للآلهة باسم المدينة"[3]، وحسب الأخبار التي ترويها الأساطير وتبدو في شكل طقوس ، "إن حروبا عديدة وطويلة المدى قد توقفت بفضل ميلاد هذه الفيدرالية المحلية الصغيرة القائمـة على السياسة والدين"[4]، لا على النسب .

ساد هذا النوع من الحكم حتى القرن التاسع قبل الميلاد ، عصر هوميروس . وابتداء مـن القرن الثامن قبل الميلاد ، استولى زعماء الأسر النبيلة التي شكلت ا لس الاستشاري على السلطة التي كان يمارسها الملك فتحول إثرها نظام الحكم إلى نظام أرستقراطي ،"مرةً بإقصاء الملك إقصاءً

---

1 - أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، مصدر سابق ، ص 8 .

2- J. Maillet, Ibid. P 93.

3- Mosca et Bouthoul. Ibid. P 24.

4- J. Maillet, Ibid. P93.

كليا ، ومرة بالحفاظ _ فقط _ على الوظائف الدينية التي اعتـادت المناركيـة ممارسـتها منـذ وجودها".[1]

ومعنى هذا أن توحيد القبائل بموجب تأسيس أثينا ، وتنظيم ا تمـع تنظيمـا سياسـيا واجتماعيا جديدا ، لم يقض ائيا على التفرقة بين أفراد ا تمع الجديد ، بل لم يلبث أن تولد عن هذا التجمع الجديد تقسيم آخر للمجتمع ، تمثل هذه المرة في ظهور عدة طبقات اجتماعية من نوع آخر هي ؛ طبقة العبيد وكانت موجودة من قبل ، وطبقة الأجانب المقيمين بالمدينة أثينا ، وطبقة المواطنين الأحرار التي انشطرت بدورها إلى فئتين : "فئة الأشراف ، وهم أفراد العائلات الكـبرى النبيلة في أثينا ، وفئة العامة ، وكان للأشراف وحدهم الحقوق السياسية "[2] هناك .

وتطورت أثينا بمرور الزمن تطورا عميقا شمل مختلف الجوانب الاجتماعيـة والـسياسية والاقتصادية خلال القرن السابع للميلاد . إذ تأثر اليونانيون عامة وأثينا خاصة بالفينيـقيـين في التجارة والصناعة وركوب البحار ، وحتى في الكتابة كما يقول رالف لنتون (Ralph Linton): "فإن كادموس (Cadmus) الفينيقي هو الشخص الذي أدخل إليهم هذا الفن ، وهذا ثابت كـل الثبوت ، (لأن) الحروف الأبجدية الإغريقية مأخوذة من الحروف الأبجدية الفينيقية ".[3] بالإضافة إلى الاستعمار الإغريقي وتوسعه "شرقا حتى الشواطئ الجنوبية للبحر"الأسود"وغربا حتى شـواطئ صقلية من اليونان الكبرى وخارجها".[4]

أدت هذه التحولات العميقة إلى انتقال الثروة إلى فئة خاصة ممن أقصوا مـن ممارسـة الحقوق السياسية وحقوق المشاركة في الحكم التي اقتصرت على النبلاء وحدهم . فاتجهوا نحـو الاشتغال بالتجارة التي ازدهرت مؤخرا . وهو ما أكسبهم قوة وسيطرة ، فتفوقوا على النبلاء وهو ما سمح لهم بالاستيلاء على الحكم ."وتبخرت سلطة الملك والنبلاء وأخلت السبيل أمام حكومـة خاصة (الأوليغارشية) التي سيطر عليها الذين أثروا حديثا".[5]

---

[1]- Mosca et Bouthoul, Ibid. P24.

[2] - محمد فتح الله الخطيب ، مبادئ العلوم السياسية ، مرجع سابق ، ص 35 .

[3] - رالف لنتون ، شجرة الحضارة ، مصدر سابق ، ص 357 .

[4] -- Mosca et Boutoul Ibid. P 25.

[5] - رالف لنتون ، مصدر سابق ، ج2 ، ص 365 ، 366 .

لكن جلوس هذه الفئة على كرسي الحكم لا ينتظر منه العدل والاستقرار ، خاصة إذا ما علمنا أن الأساس الذي يقوم عليه حكمها يتمثل في الشهوة الجسدية (أو المادية) العارمة والثراء الفاحش على حساب بقية أفراد الأمة أو الشعب ، وهو ما يؤدي إلى انقسام المجتمع إلى أغنياء وفقراء ، فيسوء حال الفقراء ويتدهور ، فيكون "بعضهم غارقا في ديونه ، وبعضهم الآخر فقد حقوق المواطنين ، وغير هؤلاء وأولئك وقع في المحنتين معاً . ولما كان الحقد يملأ نفوسهم ، فإنهم يتآمرون على أولئك الذين اقتنوا ثروتهم [وجردوهم عن المواطنة] فتهُبوا نفوسهم إلى الثورة "[1].

فكانت الفترة ما بين نهاية القرن السابع ونهاية القرن السادس قبل الميلاد ، بالفعل فترة حوادث وانقلابات "وفتن داخلية عنيفة شملت معظم المدن اليونانية (العالم الهللنسي) ، وكانت السيطرة فيها ، أحيانا للحزب المحافظ الذي يمثله الأرستقراطيون أو (الأليغارشيون)،وأحيانا أخرى لأنصار الحزب الديمقراطي"[2]. وكثيرا ما كان ينتهي هذا الأخير بالطغيان .

وكانت التناقضات السياسية المتوالية ؛ (حكم ملكي ، حكم أرستقراطي ، حكم أوليغارشي، حكم ديمقراطي ، حكم طغيان) تكاد تكون حتمية أو قانونا عاما يتحكم في سير الحوادث السياسية في اليونان عامة وأثينا خاصة . ويكاد يكون أصوب رأي معبر عن هذه التحولات والانقلابات السياسية التي يناقض لاحقُها سابقَها ، هو رأي الانتروبولوجي المعاصر رالف لنتون (Ralph Linton) إذ قال : "وعرف الإغريق هذه الدورة واعتبارها نوعا من الظواهر الطبيعية التي يمكن تأجيلها ولكن لا يمكن تجنبها"[3].

وما دامت الديمقراطية أهم ظاهرة سياسية جلبت إليها الأنظار ، وأهم نظام حكم اشتهرت به أثينا قبل غيرها ، نحاول في إطار دراسة التركيبة الاجتماعية والسياسية لأثينا ، التعرض إلى طبيعة هذا النظام الديمقراطي من خلال دستور (صولون) ودستور (بركليس) .

وقبل التطرق إلى هذين الدستورين اللذين بموجبهما نشأ النظام الديمقراطي وتطور بدون شك ، نحاول التمهيد لهما بتسليط الضوء على طبيعة النظم السياسية التي كانت سائدة ، وعلى الشرائع التي وضعت قبلهما ، إذ لا شك أن بعضها (الشرائع والنظم) ما فتئ يقيد سلطات الحكم

---

[1] - أفلاطون ، الجمهورية ، مصدر سابق ، ص 303 .

[2] - Mosca et Bouthoul , Ibid. P 25.

[3] - رالف لنتون ، مصدر سابق ، ج2 ، ص 366 .

الذي كان مطلقا أو شبه مطلق ، ويضيق عليها الخناق شيئا فشيا إلى أن انتهت لـصالح الـشعب بمرور الزمن .

النظام الملكي: لقد سار الأثينيون قبل صولون وفي أول عهدهم على الحكم الملكي الوراثي الذي تعاقبت عليه عدة أسر حاكمة منذ بداية فجر التاريخ ، "فما انفكوا ثائرين بعـضهم علـى بعض"[1] إلى أن استعان هؤلاء الملوك بمجلس استشاري يختار أعضاؤه من رؤساء القبائل ووجهاء القوم .كما اعتمدوا في محاكمة ا رمين على مجالس قضائية . إذ كان يقضي (في الجريمة) ثلاثمئة قاض [يقسمون على الذبائح][2]. كما عرفوا بعض القوانين التي ليست أكثر من عادات وتقاليـد راسخة ، وأعراف متفق عليها ."فإن ثبتت الجريمة نبش مرتكبوها من قبورهم ، وطرحوا في العراء . أما ذووهم [فينفوا] نفيا دائما"[3].وكثيرا ما كانت الأقلية من الأعيان وعلى مختلـف مـشار م واتجاها م يغتصبون السلطة من أيدي الملك . فكثر "الشغب والاضطراب بين الأعيان وجمهـور الشعب حقبة طويلة من الزمن"[4]. لأن معظم الناس كانوا فقراء مستعبدين للأثريـاء ، بأبنـائهم ونسائهم ، فَلُقِّبوا "بأولي السدس"، لأ م كانوا يستثمرون حقول الأغنياء مقابل سـدس إنتـاج الأرض ، فإذا ما عجز الفقراء عن تسديد مبلغ الكراء أو الدين "تعرضوا هم وبنوهم لأن يبـاعوا ويساقوا كأرقاء"[5]، ناهيك عن استبعادهم من المشاركة في السياسة ونظام الحكم .

وأخذ نظام الحكم الملكي يتطور شيئا فشيئًا إلى أن ظهرت في جهازه الهيئات والمناصـب السياسية الآتية :

أ/ منصب الملك : وكان وراثيا ، يعد أقدم المناصب عهدا ، إذ "كان يوجد منذ عهـد أثينا بالحياة السياسية "[6]. كما كان يعتبر أخطرها شأنا ، لأن كل السلطات ؛ العسكرية والقضائية والدينية ، اجتمعت في يده أول الأمر .

---

[1] - **أر سطو طاليس ، دستور الأثينيين ، مصدر سابق ، ص 6 .**
[2] - **نفس المصدر ، ص 8 .**
[3] - **نفس المصدر ، ص 8 .**
[4] - **نفس المصدر ، ص 8 .**
[5] - **نفس المصدر ، ص 9 .**
[6] - **أر سطو طاليس ، نظام الأثينيين ، ترجمة طه حسين ، ط. 2 دار المعارف بمصر 1921 . ص 45 .**

ب/ منصب القائد العسكري الأعلى (البوليماركوس) ؛ إن أسباب خلق هذا المنصب تعود إلى ضعف بعض الملوك في الحرب وهو ما اضطر الأثينيين إلى استدعاء أيـون (Ion)[1] لهذا الغرض[2].

ج/ منصب الحاكم (الأركون)[3]، كان يشغله شخص واحد أول الأمر ، وأصبح يضم تسعة أشخاص بعد سقوط الحكم الملكي ، يؤدي أعضاؤه القسم عند تنصيبهم لتأدية وظائفهم على الوثيرة التي سار عليها أسلافهم ، ولم يكن هذا المنصب وراثيا مثل المنصبين السابقين بل أضيف فيما بعد ، اختصت وظيفته بالأعمال المدنية والقضائية ، "أمسى هذا المنصب جليلا منذ عهد قريب ، إذ قد عظم شأنه نتيجة ما اسند إليه من صلاحيات"[4]. و أصبح "أصحاب منصب الأركون يملكون حتى القضاء المطلق في كل ما يعرض عليهم من الخصومات ولم يكونوا كما هم الآن مكلفين بالتحقيق ليس غير"[5].

د/ منصب المشرعين : أو مجلس الشيوخ (آريوس باغوس)[6]، كان أعضاؤه ممن هم "أتموا عمل الأركون ، وهؤلاء إنما كانوا ينتخبون من بين الأرستقراطية الغنية ، ومن هنا كانت العضوية في هذه الجماعة غير محدودة الأمد .. ولا تزال كذلك"[7]. وقد أوكل لأعضائه "مهمة الحفاظ على النظم من جهة ،.. ومهمة تدبير أكبر شؤون الدولة ، والإشراف على أخطر مصالحها ، وسلطة معاقبة العابثين بالقانون وتغريمهم "،[8](من جهة أخرى).

---

[1] - أيـون (Ion) هو ابن أكسو تش ، ويقال ابن أبولون ، استدعاه الاثينيون ليتقلد إدارة الشؤون الحربية ويكون قائدها الأعلى ، أصبحت المنطقة وسكانها يحملون اسمه أيونيا ، الأيونيون .

[2] - أر سطو طاليس ، دستور الإثينيين ، مصدر سابق ، ص 5 .

[3] - لفظ يراد به رئيس الحكومة في أثينا ، وكان (ميدون) أول من شغل هذا المنصب بعد سقوط الحكم الملكي الذي كان أبوه (كودروس) يشغله كآخر ملك جمع كل السلطات في يده . تروي الأساطير أن هذا الملك قتل سنة 1045 ق فلم يعين الاثينيون بعده ملكا واختاروا ابنه ميدون أركونا .

[4] - أر سطو طاليس ، دستور الاثينيين ، مصدر سابق ، ص 12 .

[5] - أر سطو طاليس ، نظام الاثينيين ترجمة طه حسين ص 48.

[6] - مجلس تألف من شيوخ أثينا ، سمي باسم التل الذي كان يجتمع المجلس عليه وهو تل آريوس ، إله الحرب.

[7] _ أر سطو طاليس ، نظام الاثينيين ، ترجمة طه حسين ، مصدر سابق ص 48 .

[8] - أر سطو طاليس ، دستور الاثينيين ، مصدر سابق ، ص 14 .

1/ **شرائع أذراكن :** واستمر الوضع السياسي يسير على هذا المنوال إلى أن سن أذراكـن (Dracon) [1] شرائعه سنة واحد وعشرين وستمائة (621) قبل ميلاد المسيح عليه السلام ، فكانت أول الشرائع المدونة في أثينا ، إلا أ ا لم تزد حسب بعض النقاد على مجرد كتابة وتدوين للعادات والتقاليد الموروثة والمألوفة وصياغتها في شكل قوانين . واعتبرها أر سطو طاليس غير ذات أهمية ، إذ "ليس في تلك الشرائع شيء خاص جدير بالذكر عدا خشونتها ، بسبب ما تنص عليه من شدة العقاب"[2]، حتى قيل عنها أ ا "خُطت بالدماء لا بالمداد"، ولا يزال يضرب بذكرها المثل في الشدة والصرامة عند الكثير من الشعوب إلى اليوم "[3].

غير أن أهميتها عند البعض الآخر تكمن في وضعها حدا لتجاوزات الأعيان ، وامـتلاكهم سلطة زمام أمور العباد ، باعتمادهم في الحكم على عادات وتقاليد موروثة كانوا يؤولو ا وفق ما تمليه عليهم أهواؤهم ومطامعهم ، فبموجب الدستور الجديد قامت العدالة وتعمقت نـسبيا ، إذ بعدما كان المواطنون يحاكمون وفق الأهواء المتقلبة ، أصبحوا خاضعين للقانون الذي يطبق علـى الجميع دون استثناء .كما أن شرائع أذراكن كما يقول ج.مايات (J.Maillet) أزالـت كـل الحواجز بين المدينة الدولة والمواطن الأثيني ، فكان بموجب هذا أول خطوة نحو الفردانية "[4]. وجملة ما جاء في هذه الشرائع نلخصها فيما يلي[5]:

أولا : الأسس التي تقوم عليها الحقوق المدنية :

أ ـ تمنح الحقوق المدنية وبعض المناصب السياسية والإدارية لمن أحرزوا سلاحا وثروة معتبرة .

---

[1] **- أذراكن أحد حكام أثينا ومشرعيها ، عاش في القرن 7 ق. م ، وضع أول شرائع مكتوبة في أثينا سنة 621 حسب ما جاء في هامش كتاب السياسة ، مصدر سابق ، ص 110 .**

[2] **- أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، مصدر سابق ، ص 110 .**

[3] **- اغسطينس بر بارة ، هامش كتاب السياسة ، نفس المصدر ، ص 110 .**

[4] **- J. Maillet, Ibid. P97.**

[5] **- أر سطو طاليس ، دستور الاثينيين ، ترجمة أغسطينس ، ص 15 ، 16 ، أو ترجمة طه حسين ، ص 48 / 51 ، مصدران سابقان .**

ب ـ يختار الحكام التسعة (الأركون) ووكلاء الخزينة ممن أحرزوا ثروة صافية لا تقل عن عشرة (أمناء)[1].

ج ـ يشترط في أمراء الخيالة وقادة المشاة ثروة صافية لا تقل عن مائة (منّ)، وأولاداً أصيلين من قرينة شرعية قد جاوزوا العاشرة من أعمارهم .

د ـ كل هؤلاء القادة والرؤساء يخضعون لمراقبة مختصين قبل أن يؤدوا حسا م .

ثانيا : مجلس الشورى ، يتألف من أربعمائة عضو وعضو ممن وقع عليهم الاقتراع ، يشترط فيهم ، بلوغ سن الثلاثين ، وأن يكونوا من ذوي الحقوق المدنية ، ولا يحق للعضو في ا لس منهم أن يتبوأ منصبا مدنيا قبل أن يغادره الجميع ، فحينها فقط يمكنه أن يناله من جديد عن طريق القرعة .كما نص القانون على عقوبة مالية محددة حسب الثروة التي يملكها العضو ضد كل من يتخلف عن حضور أعمال ا لس . أما ا لس فهو عبارة عن هيئة تشريعية تسهر على سن القوانين ووضع الأنظمة لعرضها على محفل الأمة قصد الموافقة عليها وترسيمها .

ثالثا :مجلس الشيوخ ؛ أو محفل (أريوس باغوس) ، فقد بقي يؤدي وظيفة حماية الشرائع ومراقبة السلطات كي يتم الحكم حسب تلك الشرائع ، مع إضافة بند جديد له ، مفاده ؛ أن كل من لحقه إجحاف في حقه ، يمكنه رفع شكوى أمام هذا ا لس ، على أن يحدد المظلوم القانون الذي خالفه من أجحف في حقه .

يعقب أر سطو طاليس بعد عرضه للشرائع أذراكن ، بأن الأرض لا تزال رغم هذا الدستور في حوزة أناس قلائل ، وأن الفقراء لا يزالون خاضعين للقهر البدني في حالة عجزهم عن أداء الديون ، أو حق كراء الأرض لزراعتها .

2/ دستور صولون ونشأة النظام الديمقراطي: يرى ج.مايات (J. Maillet) "أن إصلاحات أذاركن (Dracan) في أول دستور لأثينا والتي أبقت على الامتيازات السياسية والاقتصادية وكذا الاجتماعية لصالح الأرستقراطيين ، لم تتمكن من وضع حد ائي للاضطرابات والفتن الداخلية بينهم وبين الشعب الذي كان ينتظر حلا جذريا للمشكلة "[2]. وهو ما لم يحصل

---

[1] - المن ، نقد فضي ، يساوي عند قدماء اليونان مائة درهم . وكلمة درهم أو دينار ، كلمة يونانية ، أنظر هامش ، كتاب السياسة لأر سطو ص 15 . نفس المصدر .

[2]- J. Maillet, Ibid. P97.

في هذه المحاولة الأولى، فكانت المحاولة الثانية مع المشرع صولون[1](Solon) الذي أجمعت الأطراف المتصارعة على اختيار شخصه ليكون رئيسا عليهم ويقوم بالمصالحة بينهم ، خاصة بعد رثائه لهـم ولما آلت إليه أثينا

فلما وصل صولون إلى الحكم وتسلم زمام الأمور[2] قام بإصلاحات ، ووضع لهم دستوراً ، وسن لهم قوانين نقشت على ألواح مثلثة تدور على محور ، وضعت في الرواق الملكـي ، أقـر العمل ا مائة سنة واقسموا جميعا على التقيد ا ، واقسم الحكام التسعة خاصة ، أمام النـصب ، بأ م ينصبون تمثالا من الذهب إذا ما خالفوا بعض مواد هذه الشرائع .

الأسس الاجتماعية في إصلاحاته الدستورية :

أولا : استهلها صولون بتحرير الشعب من العبودية ، إثر إلغائه لجميع الديون الخاصـة والعامة والتي أرهقت كاهل المواطنين ، وسن قانونا منع بموجبه استعباد أفراد الشعب من طـرف المدينين لهم مقابل الديون التي عجز المعسرون عن تسديدها ، كما كان مألوفا من قبل .

ثانيا : صنف الناس تصنيفا جديدا يقوم على أساس ما يمتلكون من ثروات ومـداخيل ، وما يدفعون عليها من جزية أو ضريبة للدولة وليس على أساس مولدهم ونسبهم ، الذي طالما ما ميز بين المواطنين والأجانب المقيمين ، وبين المواطنين أنفسهم ، فكان عدد هذه الأصناف أربعة .

ثالثا : سن في شرائعه ، بأن تولي المناصب والمسؤوليات لا يكون إلا عن طريق الاقتراع ، ومن الأصناف الاجتماعية الأربعة من طبقة الذين يملكون خمس مائة (مذمن)[3]، ومـن الـذين يمتلكون أفدنة[4]، ومن طبقة الفرسان[1]. وأما الطبقة الرابعة ، وهي طبقة الأجراء[2]، فلم يكـن لهـا

---

[1] - **صولون (640 / 558 ق م) أحد الحكماء السبعة الأوائل في اليونان ، تولى الرئاسة مدة أربع سنوات 592 / 589 وضع دستورا لبلاده أقره لمائة سنة قام بموجبه نظام الحكم الديمقراطي في أثينا ، أبى أن يكون طاغية أو ملكا عليهم رغم إجماعهم على اختياره ، وكان رجلا نزيها عفيفا مترفعا عن الأعمال الدنيئة .**

[2] - **اعتمدنا في تلخيص القوانين والنظم والإصلاحات الدستورية على دستور الاثينيين لأر سطو طاليس ترجمة اغسطينس بربارة ، مصدر سابق ص 18 / 37 ، وكذا ترجمة طه حسين ، مصدر سابق ص 51/ 67 .**

[3] - **(المذمن) يعادل 52 لترا كفياس يوناني مما تنتج الأرض من حبوب .**

[4] - **الفدان ومنه أفدنه قيمتها مائتا (مذمن) أصبح المذمن الواحد معادلا للدرهم ، فمن يمتلك مأتي درهم فهو من الطبقة الثانية .**

نصيب في سلطة ما"[3]. لكن فتح لها ا ال لتترقى إلى الطبقة الموالية إذ ما نمى أفراد هـذه الطبقـة ثرو م إلى مستوى الطبقة التي تعلوهم .

الهيئات السياسية في دستور صولون :

أولا / منصب الحكام التسعة : وهو أخطر منصب في الحكم . سن (صولون) انتخـاب أعضائه من القبائل الأربعة عن طريق الاقتراع ، إذ كل قبيلة ترشح عشرة مواطنين ، يختار منـهم عن طريق الاقتراع تسعة لتولي مناصب الحكم يكونون من ذوي الدخل الكبير. وكان المرشحون لهذا المنصب قبل صولون يختارون من قبل مجلس أريوس باغوس ، ويعينون في مناصبهم بعـد أن يحكم في كفاء م لتولي سلطة من السلطات التنفيذية المعادلة لأعضاء الحكومة اليوم .

ثانيا / مجلس الشورى : وبقي كما كان عليه خلال عهد أذراكن ، يتألف من أربعمائـة عضو ، يتم انتقاؤهم بواسطة الاقتراع على أساس مائة من كل قبيلة من القبائل الأربعة ، يسهرون على سن القوانين ووضع الأنظمة لعرضها على محفل الأمة قصد الموافقة عليها .

ثالثا / مجلس أريوس باغوس: وقد كلف بحماية الشرائع ، "وبأن يلبث كما كان سـابقا رقيبا على الدستور ، وفضلا عن ذلك بأن يسهر على معظم شؤون الدولة وأخطرهـا ، وخولـه الصلاحيات بان يقتص من المخالفين ويغرمهم ويعاقبهم ، وأن يحمل إلى خزينة الدولة الغرامـات دون أن يسجل سبب أدائها ، وأن يحاكم المتآمرين على قلب الحكم الشعبي ، وقد سـن قانونـا للإخبار عنهم"[4].

وحفاظا على الأمن والاستقرار وتجنبا للفتن الداخلية ، زود محفل الأمة أو مجلس أريـوس باغوس بقانون يبدو أنه غريب ، ينص على أن من لم يحمل السلاح مع أحد الطرفين وقت الفـتن مفضلا الحياد والاستسلام للقضاء والقدر يجرد من كرامته ومن حقوقه المدنية "[5].

---

[1] - طبقة الفرسان من امتلكوا محصولا قيمته 300 (مذمن) ، ويأتون في الطبقة الثانية إلا أن أر سطو جعلهم هنا ضمن كتاب السياسة في الطبقة الثالثة .

[2] - طبقة الأجراء ، هم من الذين لا يملكون شيئا ، أو أقل من مئتي مذمن .

[3] - أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، مصدر سابق ، ص 108 .

[4] - نفس المصدر ، ص 28 .

[5] - أرسطو طاليس ، دستور الاثينيين ، نفس المصدر السابق ، ص 28 .

بالإضافة إلى هذا قام بإجراءات تتعلق بإصلاح الاقتصاد كإعادة النظر في الموازين والنقود لصالح الشعب ، فزاد في حجم المكاييل ، ورفع قيمة العملة ، ووازن بينهما حتى يتكافأ التبادل بين من يبيع ومن يشتري وتتساوى قيمة السلعة بالقيمة النقدية المخصصة لشرائها .

ولضمان العيش الحر للمواطن الأثيني والقضاء على روح التكاسل والسقوط في أحضان العبودية ، مثلما كان معمولا به سابقا ، وهو استعباد المُدِينين للمدِينين الذين عجزوا عن تـسديد ديو م ، إذ قال هيرودوت :" لقد أخذ صولون الأثيني هذا القانون عن مصر ووضـعه للأثينـيين وهم يعملون به إلى الآن ، فهو قانون لا عيب فيه "[1]. وهو (نـفس) القانون الذي سـنه الملـك المصري أمازيس[2]. وينص على أنه يجب "على كل فرد من المصريين أن يبين كل سـنة لحـاكم الإقليم مورد عيشه ، فإذا لم يفعل ولم يثبت أن له مورد عيش حلال عوقب بالموت"[3].

غير أنني لأرى أن مثل هذا ينسجم مع ميول صولون الهادفة إلى تحرير المواطنين مـن ربقـة العبودية ، وإرجاع السيادة إلى الشعب ، خاصة وأنه ألغى شرائع أذراكن الصارمة في عقوبة القتل لأتفه الأسباب والمخالفات والتي قيل أ ا كتبت بالدماء لا بالمداد ، بل المشرع صـولون وضـع وسائل تحفيزية في غاية الطرافة لحث الفرد الأجير على ضرورة تكوين ثروة له والعمل على تنميتها حتى ينتقل بموجبها إلى صنف الفرسان – حسب تشريع صولون – الذي يؤهله ويمنحه حق تـولي المسؤوليات[4].كما أنه لا يوجد مثل هذا القانون الصارم في القتل ضمن دستور صولون الذي كان يطمح إلى إرضاء الشعب خاصة .

مبادئ الحكم الشعبي عند صولون : إن المبادئ العامة التي أسس عليها صـولون نظامـه الديمقراطي ، أو حكم الشعب يمكن تلخيصها فيما يلي :

---

[1] - **هيرودوت ، تاريخ مصر ، ا لد 2 ، مصدر سابق ، ص 140 ، 141 .**

[2] - **أمازيس هو أحمس الثاني تولى ملك مصر من سنة 569 / 526 ق م . يرى هيرودوت بأنه لم يكن محترما من المصريين أول الأمر لأنه كان من قبل من عامة الشعب ولم ينحدر من بيت شهير ولكن استرضاهم فيما بعد بحكمة ولطف .**

[3] - **هيرودوت ، تاريخ مصر ، ا لد 2 ، مصدر سابق ، ص 140 ، 141 .**

[4] - **أقام في قلعة المدينة تمثالا ، نقشت عليه أبيات تنص على أن من يرقى من طبقة الأجراء إلى طبقة الفرسان يقدم مثل هذا التمثال ذهبا للآلهة ووضع إلى جانب التمثال جواداً ليشهد أن طبقة الفرسان تشير إلى ركوب الخيل . أنظر دستور الاثينيين لأر سطو ، ص 24 . نفس المصدر السابق.**

مبدأ الحرية : وهو أول مبدأ أساسي للحكم الشعبي عند صولون ، إذ على ضوء هذا المبدأ بادر بتحرير فئة من الشعب كانت مستعبدة ، وأوصد أبواب الاستعباد مستقبلا وسد سبله "بإلغاء ما كانت جرت به العادة من تمكين الدائن من إخضاع المدين لأنواع القهر البدني"[1]. أي ؛ منع أن تكون الأجساد رهائن الديون .كما أعطى حرية الدفاع – لمن شاء – عن المظلـومين ، وحريـة استئناف الأحكام ، بالإضافة إلى حرية الترشح لمختلف المسؤوليات ، إذا مـا تـوفرت شـروط الكفاءة المتعلقة بتحصيل الثروة . وحرية الكلام في ا الس المنتخبـة بنقـد الآراء الـتي تطـرح ومعارضتها ، إذا ما اقتضت الأمور ذلك .

مبدأ المساواة : وهو الأساس الذي يقوم عليه القانون في دستور صولون ، إذ بموجب سن هذه القوانين ، أصبح الإنسان اليوناني لا يخضع لغير القانون الذي يطبق على الجميع ، "فقد أصبح كل الناس سواسية أمام القانون بدون استثناء وعلى مختلـف الأصـعدة ، سياسـية واجتماعيـة واقتصادية .

مبدأ الاختيار : والذي انتقل بموجبه تبوء مناصب السلطة من التعيين إلى الاقتراع ، ومـن الخاصة إلى العامة . بحيث أصبحت السيادة في يد أغلبية الشعب بعد ما كانت في يد الأقليات على مختلف مناحيها واتجاها ا . لقد وجد اليونانيون عامة ، والمشرعون خاصة ، أن أشـجع طريقـة لمحاربة الاستبداد والطغيان ، هي طريقة انتخاب الحكام ، التي بموجبها تتحقق العدالـة والمـساواة وتزول الفوارق الفردية والجماعية على حد سواء ، ويزول الظلم الاجتماعي والقهر البدني الـذي طالما عانت منه الشعوب الضعيفة . وكما قال أر سطو طاليس ؛ "لأن الشعب إذا ما غدا سـيد التصويت ، أضحى سيد الحكم"[2].

ردود الفعل إزاء سياسة ودستور صولون : رغم نزاهة الرجل و إخلاصه لوطنه ومواطنيه ، ورغم حسن نيته في إصلاح النظام السياسي لأثينا والمصالحة بين الاثينيين ، ومحاولة قطع دابر الفتن والاختلافات الاجتماعية والسياسية ، ومحو ما استطاع إليه سبيلا من الفوارق الطبقية ، وفـسح ا ال أمام أغلبية المواطنين لممارسة السلطة والتمتع بالسيادة الوطنية ، إلا أنه لم ينج مـن توجيـه الا امات إليه .

---

[1]- **Marcel Prélot, Ibid. P 31.**

[2] **- أر سطو طاليس ، دستور الاثينيين ، نفس المصدر السابق ، ص 29 .**

التهمة الأولى : ادعى خصومه من الطرفين ، أنه قبل مسح الديون فاتح نفرا من أصدقائه وساهم عن قصد في مسعاهم ، فاستدانوا "واشتروا بقاعا شاسعة ، وما طال م الأمد حتى ألغيت الديون ، فأضحوا من الأثرياء ، وهكذا نشأت ، على ما يقال فئة الذين ادعوا فيما بعد أ م ذوو غنى تليد"[1]. غير أنه يستحيل على رجل مثله ضحى بمصالحه الشخصية من أجل خلاص الدولة مما آلت إليه من فوضى واضطراب ، كما يقول أر سطو طاليس : "أن يعود ويلوث ذاتـه في أمـور مفضوحة ودنيئة غاية الدناءة .. والكتبة الآخرون يقرونه جميعهم على ذلك . فيجب من ثمـة أن نعتبر تلك التهمة زوراً و تانا"[2].

التهمة الثانية : وهي أنه كما صيغت قوانينه وشرائعه في شكل عام بلا تبسيط ، إذ ترك تأويلها وفهمها المبسط في شكلها الخاص للقضاة ذوي الاختصاص ، "ظن الـبعض أنـه وضـع الشرائع غامضة عن تعمد ، ليكون الشعب سيد الفصل في الأمور"[3].

إلا أن أر سطو طاليس الذي دافع عنه بقوة ضد هذه الا امات ، رفض دعواهم قائلا : "ولكن هذا غير راجح . والحق أن ما كان للقوانين في ذلك الوقت من صفة عامة حال بينه وبين الكمال . ومن هنا كان من الحق علينا ، إذا أردنا أن نحكم على ما كان له من غرض ، ألا نـبني حكمنا على ما هو كائن اليوم بل على ما كان في عصره "[4].

وبعد أن بقي في الحكم أربع سنوات (592 ـ 589) ، وضع خلالها دستوره ، وقام بإجراءات سياسية جديدة في معظمها لصالح الحكم الشعبي ، كثرت الاعتراضات والمناقشات حول الدستور رغبة في تغييره ، ومن الطرفين "فالشعب كان يتخيل أنه سوف يعيد توزيع كل شـيء . والأعيان كانوا يتصورون أنه سيوافيهم بنظام للحكم مطابق [للذي مشوا عليه] أو أنه سـيحوره قليلا "[5]. إلا أنه رفض الميل إلى رأي إحدى الطبقتين ، فيكون بذلك قد استبد برأي الأخـرى ،

---

[1] - **نفس المصدر ، ص 21 .**

[2] - **نفس المصدر ، ص 21 ، 22 .**

[3] - **نفس المصدر ، ص 29 .**

[4] - **أر سطو طاليس ، نظام الاثينيين ، ترجمة طه حسين ، مصدر سابق ، ص 60 .**

[5] - **أر سطو طاليس ، دستور الاثينيين ، نفس المصدر السابق ، ص 31 .**

وهو ما يؤكده في هذا القول ؛ "أما أنا ، فقد انتحيت بين الطبقتين المتناحرتين كأني حـد مـن الحدود "[1].

لكن هذا لا يعني أنه لم يقف إلى جانب الحق ، وإلى جانب الشعب المظلوم ، ضد الأقلية التي ظلمته ، وهو ما يشهد له به أر سطو في كتاب السياسة وغيره ، إذ يقول : "وأما الـشعب ، فـ[صولون] هو الذي أعطاه كيانه ، بتأليف المحاكم من عامة الطبقات .. وبجعله صـلاحيات مجلس القضاء تتسع إلى كل الأمور ؛ لاسيما وأن هذا ا لمس تنتخب أعضاؤه بالقرعة "[2]. وهـو نفسه يشهد في نظمه الشعري على أنه قد أنصف الشعب في مواقف كثيرة ، وهو خير معبر عـن نفسه ، حيث يقول : " فقد منحت الشعب من الامتياز ما يكفي ، ولم أحرمه الكرامة .. وأعدت إلى أثينا ، إلى الوطن الذي أسسته الآلهة أناساً كثيرين ، بيع بعضهم ظلماً وبعضهم بحق ، وهـاجر غيرهم وقد اضطر م الفاقة ، فلم يعودوا يتقنون لغة الأتيكي (Attique) ، إذ قد تاهوا في أمصار كثيرة . وحررت [داخل] البلاد جماعة قاست ذل العبودية وما انفكت ترتعد أمام نزوات أسيادها . فأنجزت هذه الأمور بقدرة الشرع ، موفـقا بين الشدة واللين ، ومازلت علـى ذلـك حـتى [وفيت] بما وعدت . وسننت قوانين للصالح والطالح ، مطبقا على كل منهما قسطا [من العـدل القويم]"[3]. ولما كثر عليه خصومه من الطرفين وأخذوا يناقشونه ويلومونه على الإجراءات التي قام ا ، وعلى الصورة التي وضع فيها شرائعه ، غادر البلاد إلى مصر سعيا للتجارة ورغبـة منـه في الاستطلاع ، وحتى تبقى الشرائع على حالها لا تتغير ، وتجنبا للأحقاد والمشاحنات إذ ما لبث بأثينا ، وقال أنه لا يعود إلا بعد مرور عشر سنين إذ لم يكن الحق ، وألح لهم علـى ضـرورة تطبيـق الشرائع بحذافيرها[4].

فبقوا هادئين مدة حكم صولون ، وهي أربع سنوات ، وفي الـسنة الخامـسة اجتمعـوا لتنصيب الحاكم ، لكن دون جدوى ، وتوالت الفوضى والشتات ، وتوالى بعدها تنصيب الحكام بطرق مختلفة ، فتداول حكم أثينا ، طغاة وأقليات أرستقراطية وأوليغارشـية ، وديمقراطيـون ،

---

[1] - **نفس المصدر، ص 34 .**

[2] - **أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، مصدر سابق ، ص 107 .**

[3] - **أر سطو طاليس ، دستور الاثينيين ، نفس المصدر السابق ، ص 32 ، 33 .**

[4] - **نفس المصدر ، ص 31.**

وأحيانا أخرى يكون فيها الحكم مختلطا بين هذه الأشكال المختلفة المتضاربة . ولم تكن الديمقراطية نفسها التي صاغها صولون ، وهو ما عرضها للنقد اللاذع من كبار الفلاسفة أمثال سقراط الذي راح ضحيتها وأفلاطون وغيرهما ، مفضلين غيرها من أنواع وأشكال الحكم . واسـتمر الوضـع هكذا أزيد من قرن ، وإلى ما بعد الحرب الميذية مع الفرس (490/ 449 ق م) ونيل الاستقلال وظهور بركليس(Périclès) وحينها عاد الحكم الشعبي بقوة إلى أن تبوأ أعلـى مراتـب الـشهرة والازدهار على يد هذا الأخير.

3 / ديمقراطية بركليس (Périclès) : أما "بركليس (499 - 429 ق م) ابـن اكـسانتيب (Xantippe) الذي هيمن اسمه على القرن الخامس قبل الميلاد ، أحد كبار زعماء الحزب الديمقراطي في أثينا"[1]، وأحد قادا العسكريين البواسل الذين أحرزوا النصر في عدة معارك ، ورئيس أثينا أيام ازدهار الحكم الديمقراطي ، لمدة عشرين سـنة (449 ـ 429) . شـجع الآداب والفنـون والفلسفة في حياته وجمل العاصمة بمباني فنية فخمة ، و ض بالديمقراطية إلى مستوى عال ربمـا لم تسمُ إليه بعد موته أبدا ، استحق عصره أن يسمى عصر الازدهار الحضاري والفكري في اليونان .

لم يصلنا عن الديمقراطية الأثينية ، عصر بركليس إلا بعض الكتابات المتفرقة ، التي تطرق أصحا ا إلى الديمقراطية هنا وهناك . ومن هذه الكتابات التي حاول أصحا ا إعطاء صورة واضحة عن ملامح ديمقراطية اليونان ، هو ما نقله إلينا المؤرخ الكـبير تكيذيـذ (Thucydide) 495 ـ 395 ق م ، في الكتاب الثاني بتاريخ الحرب البيلوبونيزية (Péloponnèse) ، عن الخطاب التـأبيني الذي ألقاه بركليس يرثي فيه قتلى أثينا الأوائل من المحاربين في هذه الحرب مع إسبرطة . وقد وجد المؤرخ نفسه حاضراً في هذا الحفل التأبيني الكبير ، على الأرجح ، فجعل منه شعوره بالواجـب راوياً دقيقا ، رغم رأيه المعارض للديمقراطية "[2]. وما نقله إلينا "ليس هو نص الخطاب الكامل ، بل رواية عنه فقط"[3]. فكان أهم ما ورد في هذا الخطاب كالآتي :

بعد رثاء قتلى الحرب بين أثينا وإسبرطة ؛ المدينة ا اورة لأثينا والمتنافسة معها على الدوام ، تطرق إلى مدح أثينا ، مبديا ما يمتاز به نظامها الديمقراطي الأصيل على نظام إسبرطة العسكري

---

[1]- Paul Cloché, Le Siècle de Périclès – Que Sais Je? P. U. F. Paris 1960 P 41.

[2]- Marcel, Prélot, Ibid. P 30.

[3] - دوروثي ، بيكلس ، الديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 32 .

المتشدد الصارم ، كون المناسبة كانت مناسبة حرب بينهما ، اضطر فيهـا بـركليس إلى رفـع معنويات الأثينيين طبعا ، وهم يودعون ويشيعون قتلاهم .

أوضح بركليس أن النظام الديمقراطي الذي تشتهر به أثينا ، هو نظام أصيل إذ أ ا لم تقلد أحدا في نظمها السياسية وقوانينها ودساتيرها ، حيث يقول : "إن نظام حكمنا الديمقراطي لـيس مجرد تقليد لقوانين الغير ، بل نحن أولى من يكون المثال الذي يقتدي به هذا الغـير في ذلـك"[1]. ومعناه ؛ أن الديمقراطية ذات الأصل الأثيني ، كما يدعي بركليس ، مدرسة لليونانيين قاطبـة[2]. ثم تطرق إلى طبيعة هذا النظام المبتكر والممارس في أثينا ، والذي يمكن تصديره للمدن ا اورة ، بأنه حكم الأغلبية وليس حكم الأقلية . فقال : " أننا ليس ما ندعي بالديمقراطية ، هو الحكم لـصالح الأقلية ، بل هو الحكم لصالح الأغلبية "[3]. أي أن الطابع الذي يطبع الديمقراطية ، هو أن الـسيادة فيها للشعب ، وتتمثل هذه السيادة التي تتمتع ا الأغلبية ، في ممارسة كل مواطن لمهام الحكم .

ومن هنا يسمح لنفسه بالكلام عن دور المواطن في المدينة ، يشرح فيه معنى المواطنـة في خضم نظامه الديمقراطي ، فوصف المواطن بأنه عضو نشط وحيوي يستطيع أن يجمع ويوفق بـين حياته الخاصة والحياة العامة للمدينة ، فالشخص ذاته ، كما يقول : "يمكن أن يقـوم في نفـس الوقت بمصالحه وأشغاله الخاصة وبمهام الدولة "[4]. وتأكيدا لمساهمة كل مواطن في الخدمة الوطنيـة إلى جانب القيام بمهامه الخاصة ، يرى أن مهام الدولة ومصالحها متعددة ، وهو ما يقتضي "تعـدد الأشخاص الذين يقومون ذه المهام"[5]. وفي إمكان كل واحد "أن يمارس الحكم و القـضاء ومـا يتعلق بجميع المسائل التي م الخدمة العمومية ، دون أن تتغلب عليهم أهواؤهم"[6]. وربما أقل مـا يمكن أن يساهم به المواطن في خدمة الدولة ، ولا يمكن له أن يقصر في ذلك أبدا ، هو "أن يقـوم بمهام الدولة كمواطن بالمشاركة في الحكم ، أو كمواطن يقوم بمهام الدولة ، بالطاعة والخـضوع

---

[1]- **Périclès, voir Thucydide, La guerre de Péloponnèse, liv. 2 Trad. J. de Romilly, Les Belles Lettres, Paris 1962, P 27, 29.**

[2]- **Marcel Prélot, Ibid. . P30.**

[3]- **Périclès, Ibid. P 27, 29.**

[4]- **Ibid. P 27, 29.**

[5]- **Ibid. P 27, 29.**

[6]- **Ibid. P 27, 29.**

لهذا الحكم"[1]. والمواطن الذي لا يقوم بهذا ولا ذاك في نظر بركليس ، هو ليس مواطناً غير مرتاح البال فقط ، بل هو عضو غير صالح وغير مفيد"[2].

ويصور حياة الأفراد في المدينة حياة طيبة شريفة وحرة ، والعلاقات الشخـصية تطبعهـا المودة والرحمة . فلا يحسد الجار جاره إذا ما يسر ، ولا يغتاض بعضهم من بعض لأتفه الأمـور ، ولا يكيدون . وأهم ما يحذرون منه ، وما يميز سلوكهم ، تجنب فعل ما يخالف القانون ، فالخوف والاحترام ، كما يقول بركليس ، "يجعلنا أولا وقبل كل شيء ، لا نفعل ما هو غير قانوني ، لأننا نحذر من احترام القضاة المنتخبين ومن احترام القوانين ، خاصة تلك التي تنصف المظلومين وتقف إلى جانبهم ، وكذا القوانين والأعراف الشفهية التي تحظى بتأييد الرأي العام"[3]. ويبرز هذا ، مدى مرونة المواطن الأثيني وقدرته على السعي وراء تحقيق أهدافه الفردية ضمن النظـام الـديمقراطي وأهداف المجتمع المشتركة ، وهو ما علق عليه أرنست باركر قائلا : "ومـن الجـائز أن الـنمط الاجتماعي يمكن أن تحققه الدولة الديمقراطية التي يستطيع أعضاؤها أن يجمعوا بين الأصالة الفردية وبين العقلية الاجتماعية المشتركة والهدف الاجتماعي المشترك"[4].

كما لم يفت بركليس في هذا الخطاب التـأبيني ، أن يتطـرق إلى المبـادئ الأساسـية للديمقراطية ، ولم نجده قد خالف سلفه صولون في ذلك .

فأول مبدأ تقوم عليه الديمقراطية هو **مبدأ الحرية** الذي يشمل جميع النـواحي كالحريـة السياسية والحرية الاجتماعية والاقتصادية ، وحرية الفكر والرأي ، وحرية النقد ، وكما يقـول : "نحن لا نمارس الحرية في نظامنا السياسي فقط ، بل في كل ما يخص حياتنا اليومية وعلاقتنا المتبادلة مع الآخرين"[5].

---

[1]- Jean Touchard, Ibid. . P18.

[2]- Périclès , Ibid. P 27, 29.

[3]- Ibid. P 27, 29.

[4] - أر نست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، مرجع سابق ص 140 .

[5]- Périclès, Ibid. P 27, 29.

أما ثاني مبدأ تقوم عليه الديمقراطية هو **مبدأ المساواة** وأهمها المساواة القانونية . وتتمثل "في الخضوع للقانون ، وتطبيق القانون على الجميع"[1]، فلا أحد يمكنه أن يتجرأ ليضع نفسه فوق القانون ، بل القانون يعلو الجميع . وتمتد هذه المساواة إلى المساواة السياسية والمساواة المدنية ، فلكل مواطن تتوفر فيه الشروط المتفق عليها ، حق حضور الجمعية العامة وانتخاب ممثليه أو الترشح لمختلف المناصب الإدارية والسياسية وغيرها.

ولتحقيق الأهداف المسطرة لنظام أثينا الديمقراطي ، والتي بموجبها يتسنى للشعب التمتع بالسيادة الوطنية وممارسة السلطة السياسية مباشرة وبالطريقة التي تسمح له حكم نفسه بنفسه ، تأسست عدة هيئات أو أجهزة للحكم ما فتئت تتطور وتتشكل بالشكل الذي يتلاءم وينسجم مع النظام الديمقراطي إلى أن أصبحت هذه الهيئات عهد بركليس كالآتي :

أ/ الجمعية العامة : وهي الهيئة السياسية التي يمارس من خلالها الشعب سيادته ويمارس حكم المدينة مباشرة ، فهي "السلطة العليا التي تمثل إرادة الشعب"[2]، كما هو الحال في البرلمانات المعاصرة يسمح بحضورها كل مواطن أثيني ذكر تجاوز عمره سن الثلاثين . تراوح عدد من يحضرها ما بين الثلاثة آلاف والستة آلاف مواطنا . تعقد عشر مرات في السنة ، ويمكن استدعاؤها في دورات خاصة "مكان انعقادها هضبة بنيكس (La Pnyx)"[3]، أو أي مكان آخر يحدد لذلك . وظيفتها بحث المسائل السياسية الداخلية منها والخارجية التي تعرض عليها ، واتخاذ القرارات بالأغلبية ، مثل النظر في القوانين ، وإعلان السلم أو الحرب ، وتعيين السفراء واستقبال ومناقشة تقاريرهم ، وانتخاب كل الهيئات السياسية والإدارية ، ومراقبة السلطات التنفيذية التي انتدبت لها قضاة منتخبين[4]. وحسب وصف أفلاطون ، كان يحضر جلسات الجمعية العامة أفراد الشعب من مختلف الطبقات . وكان النقاش حارا ومتاحا لكل من أراد التدخل ، يقول هذا الأخير: "حين يكون

---

[1]- Marcel Prélot, Ibid. P 31.

[2] - دوروثي بيكلس ، الديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 36 .

[3]- J. Maillet. Ibid. , P 104.

[4]- Ibid. P 104.

النقاش [عاما حول حكومة المدينة] يقف أي واحد ويرشدها سواء أكان نجاراً أو حداداً أو صانع جلدٍ ، تاجراً ، أو قبطاناً ، غنياً أو فقيرا ، نبيلاً أو وضيعاً"[1].

ب/ المجلس : هو عبارة عن هيئة تنفيذية موسعة تنبثق عن الجمعيـة العامـة بـاقتراع أعضائها البالغ عددهم خمس مائة عضو ولمدة سنة واحدة ، يشترط فيهم تجاوز سـن الـثلاثين ، يمثلون القبائل العشر بالتساوي بمعدل خمسين عضواً لكل قبيلة . يمارس كل منها الحكم لمدة عُشُر السنة ، وتقترع هيئة الخمسين عضوا رئيسها لمدة يوم واحد ولعهدة واحدة[2]. أما وظيفة المجـلس فتتمثل في تنفيذ قرارات الجمعية العامة التي أقرها الشعب ، وفرض الرقابة المباشرة علـى القـضاة الممارسين للعمل الإداري . والمجلس هو الذي يسطر برنامج عمل الجمعية العامة ، ويحضر التقارير لعرضها عليها ، وهو الذي يحدد ظروف انعقادها والإشراف على استدعاء الشعب لحـضورها ، ويعقد المجلس اجتماعه يوميا حتى ولو لم يتم النصاب ما عدا أيام الأعياد العامة[3].

ج/ هيئة المحلفين ، أو مجلس القضاء : ويتألف من ستة آلاف مواطنا ممن تجاوز سـنهم الثلاثين ، يتم اقتراعهم لمدة سنة ، على أساس ستمائة من كل قبيلة من القبائل أو المقاطعات العشر ، ليشكلوا المحاكم الشعبية . إذ "لم يكن هناك قضاة أو محامون محترفون"[4]. يختار منهم عن طريـق الاقتراع حوالي ستمائة أو أكثر – حسب القضية المطروحة – لكل جلسة قضائية ، تنعقد بأغورة (Agora) تحت إشراف رئيس لها وكانت المداولات تتم عن طريق الانتخاب بالأغلبيـة . علـى سبيل المثال ؛ "حوكم سقراط أمام محكمة مؤلفة من خمسمائة محلف ومحلـف . وجـده مائتـان وواحد وثمانون منهم مذنبا"[5]. فصدر ضده حكم الإعدام بالأغلبية فاعدم . وكانت الغايـة مـن هذه المحاكم الشعبية حماية الحقوق الخاصة والعامة والحفاظ على النظام ، وتطبيق القانون واحترام الدستور وعدم المساس به أو مخالفته ، فكان للمحاكم الشعبية الصلاحيات الواسعة فهي تقضي في

---

[1] - **أفلاطون ، في نص له أورده دوروثي بيكلس ، في كتابة عن الديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 36 .**

[2]- **J. Maillet. Ibid. , P 108.**

[3] - **دوروثي بيكلس ، الديمقراطية ، نفس المرجع ص 37 .**

[4] - **نفس المرجع ص 37 .**

[5] - **نفس المرجع ص 37 .**

جميع المسائل البسيطة منها والجسيمة ، على مختلف أنواعهـا وأحجامهـا كالمـسائل التجاريـة والسياسية والدينية ، وجرائم القتل[1]، إلى غير ذلك من المخالفات والجنح والجرائم .

د/ هيئة الجنرالات : وتتألف من "عشرة قادة أُخذوا قديما واحد من كل قبيلة ، ويُؤخذون الآن من لفيف المواطنين ، ويتولون رتبهم بالتصويت العلني"[2]. ينصب كل قائد على رأس قطـاع معين أو يكلف بمهمة ما ؛ يكلف أحدهم بالمشاة ، والآخر بحراسة الوطن والدفاع عنـه عنـد الحاجة ، واثنان لحراسة المرافئ التجارية والعسكرية ، واحد لكل مرفأ ، وآخر على رأس الأسطول ، والقادة الآخرون يوفدو م إلى الخارج لتصريف الأمور الجارية "[3]. يقدم هؤلاء القادة تقاريرهم للجمعية العامة ، ويتجدد اقتراعهم خلال كل دورة رئاسية لإعادة تثبيتهم إذا ما أحسنوا القيـام بعملهم ، أما إذا أساءوا فيحالون على القضاء ، وتكون الأحكام الصادرة في حقهم ، إمـا دفـع غرامة مالية ، أو السجن ، أو الطرد من المنصب ، وإما التبرئة والعودة إليه ."وكـان في إمكـان بعضهم أن يظل في منصبه عدداً من السنين ، وأن يصبح زعيما سياسيا حقيقيا ، وأشهر أولئـك بركليس الذي بقي في منصبه خمس عشرة سنة "[4].

وأخيراً، يمكن القول أن النظام الديمقراطي تطور شيئاً فشيئاً إلى أن بلغ ذروة مجـده عهـد بركليس الذي بقي مدة أطول على رأسه ، وهو ما يشهد به أر سطو طاليس ، إذ قال :"لما أقـدم بركليس على تزعم الحركة الشعبية .. غدا الحكم أكثر إمعانا في شـعبيته .. وبقيـت الـشؤون السياسية صالحة بعض الصلاح طيلة تزعم بركليس الحزب الشعبي"[5]. إذ أحـدث هـذا الأخـير تعديلات كثيرة على أجهزة الحكم لصالح الشعب من أهمها ؛ "أجرى بركليس رواتب على مجالس القضاء"[6]، تشجيعا للشعب على حضور الجلسات والإقدام على الاقتراع لنيل مناصـب القـضاء والتنافس في ذلك . كما أنه جرد شورى أريوس باغوس ، التي هيمن عليها الأرستقراطيون ، من

---

[1]- J. Maillet. Ibid. , P 108

[2] - **أر سطو طاليس ، دستور الأثينيين ، مصدر سابق ، ص 155 .**

[3] - **نفس مصدر ، ص 156 .**

[4] - **دوروثي بيكلس ، دستور الاثينيين ، نفس المصدر ، ص 156 .**

[5] - **أر سطو طاليس ، دستور الأثينيين ، مصدر سابق ، ص 70 / 73 .**

[6] - **أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، مصدر سابق ، ص 107 .**

صلاحيتها وجعلها من اختصاص القضاة المنتخبين ، وقام بإصلاحات كثيرة إلى أن أصبحت أجهزة الحكم الشعبي وهيئاته الحكومية قريبة من الصورة التي رأيناها عليها .

ومما يثبت افتخار الأثينيين بديمقراطيتهم ، والاجتهاد من اجل الحفاظ عليها ، والحرص كـل الحرص على بقائها واستمرار مسارها ، هو ما أورده انذوكيذ[1] (Andocide) عن القَسم الـشرعي الذي سنه المشرعون قصد الوفاء به لنصرة الديمقراطية وحمايتها من أعدائها ، جاء في مقدمته : "إذا ما قام أي شخص كان بقلب النظام الديمقراطي ، أو اتضح تأييده لذلك بعد الإطاحة به ، اعتـبر عدوا للأثينيين ينبغي قتله دون محاكمة ، مع مصادرة أملاكه التي يخصص عُشُرها لآلهة المدينـة . كما أن القاتل أثناء أحداث الانقلاب ، أو المحرض على القتل ، يحاكم محاكمة استثنائية خاصـة تكون رادعة وقاسية . وعلى كل الأثينيين ، على مستوى القبيلة أو العشيرة ، تقديم قرابين وافيـة وخالية من كل العيوب ، يضعون أيديهم عليها عند تقديمها ويقسمون على قتل ا لمجرم والانتقام منه "[2]. ثم يذكر نص القَسم .

غير أن التاريخ السياسي لأثينا لم يستمر في سيره على الخطة التي رسمها الديمقراطيون الأكثر تشددا وتماسكا ، إذ أخذ شأ نها يضعف وينحط مباشرة عقب وفاة بركليس سـنة 429 ق م ، وبعد عشرين سنة من الحكم الديمقراطي ، فما فتئ مستوى ممثلي الشعب يتوارى ويـذبل إلى أن استولى الطغاة على الحكم ، وبقي الأمر بين الأخذ والرد ، وتعاقبت أشكال مختلفة من الحكم على أثينا إلى أن استولى الحكم الملكي على اليونان عامة ، وقامت إمبراطورية الاسكندر المقـدوني ، ثم أعقبها الاستعمار الروماني .

وللفكر اليوناني والثقافة الإغريقية على مختلف مشار بها ، الأدبية والفنية والفلسفية ، مواقف من الديمقراطية وحكم الشعب ، أهمها ما ورد على لسان كبار الفلاسفة ، أمثال سقراط وأفلاطون وأر سطو طاليس وغيرهم . وهو ما سنتعرض له باختصارٍ لاحقاً .

---

[1] - أنذوكيذ (Andocide)

[2]- Andocide , des mystères , trad. G. Dalm… lettres, 1930. P 47, 48.

الفصل السادس

أثــر الفكـــر الفلــسفي اليونــاني فـــي نـــشأة الديمقراطية ، وتأثيرها عليه .

المباحث

- الملامح الاولىللفكر الديمقراطي اليوناني.
- الديمقراطية من الجمهورية إلى النواميس.
- السياسة الديموقراطية في فلسفة أرسطوطاليس.

المبحث الأول

الملامح الأولى للفكر الديمقراطي اليوناني.

1/ تمهيد : عالجنا في البحث السابق الجانب العملي للحياة السياسية في اليونان من خلال معالجة النظم الاجتماعية والسياسية لإسبرطة وأثينا أهم مدن اليونان ، تعرضنا إلى بعض شرائعها ودساتيرها القديمة ، وما سُن من قوانين سياسية لضمان سير هذه النظم . ووقفنا من خلالها على الظروف التي ساعدت على نشأة الديمقراطية ، والمبادئ الأساسية التي قامت عليها هذه الأخيرة ، والأهداف التي سطرت لها من أجل بلوغها ، فكانت دراسة وصفية لما هو كائن . ونحاول في هذا البحث التعرف على الوجه الآخر للسياسة اليونانية المتعلقة بالنظام الديمقراطي ، لكن في هذه المرة ، من خلال تحليل الأفكار التي قد يكون لها أثر مباشر أو غير مباشر في نشأة الديمقراطية ، أو العكس . وما مكانة النظام السياسي الديمقراطي في الفكر اليوناني ؟

2/ الأشعار الهومرية : إن أول مرحلة اعتاد الباحثون والدارسون للفلسفة اليونانية الوقوف عندها والانطلاق منها ، هي مرحلة الأشعار الهومرية كمرحلة سابقة عن ظهور الفلسفة اليونانية ؛ امتزجت فيها الحقيقية بالأساطير ، والخيال بالواقع ، وتغلبت الذاتية على الموضوعية ، وانتصرت فيها العاطفة على العقل . إنه زمن الأشعار ، وزمن الديانات السرية ، والحكم والأمثال ، وزمن الآلهة وأنصاف الآلهة التي حطت رحالها على قمة (جبل الألمب) توحي بما شاءت أن توحي به للكهنة ، وتتحكم في توجيه سلوك الناس ، وسير الأحداث ووقوعها ، كما يتحكم اللاعب الماهر في تحريك قوالب الشطرنج . في هذه الظروف والإرهاصات الثقافية المتزامنة مع الحكم الملكي (المناركية) . القرن الثاني عشر قبل الميلاد أو بعده بقليل، عاش (هوميروس القرن 12 أو 9 ق.م) وظهرت معه الأشعار التي نسبت إليه في ملحمتين كبيرتين ، هما ملحمتا ؛ (الإلياذة) و(الأذيسة) ، كأول عمل أدبي في تاريخ اليونان ، مهد لظهور الفلسفة ونبوغ الفكر .

وإذا ما حاولنا البحث والتنقيب عن جذور السياسة الإغريقية من خلال نشاط (هوميروس) وأشعاره ، فإننا نعلم بأنه كان ينشد هذه الأشعار على بلاط الملوك والأغنياء ، ويتقرب ا إليهم ، ولا شك أنه كان ينال منهم العطايا والهدايا "إذ كانت المناركية والطبقات العليا من ا تمع لا تزال تحتفظ بامتيازا ا كاملة ، خلال الزمن الذي تصفه أشعار (هوميروس) ، وكان الملوك بالنسبة إليه رعاة الشعب ، ويتصفون دوما بالشجاعة في المعارك ، وبالحكمة والبلاغة في ا الس الاستشارية ، لذا اعتبر حكم الكثرة حكما همجياً"[1]. ولذا مدح في الإلياذة الملك اغامنون[2] على لسان هيلانة[3]، إذ قال : "أما هذا المحارب ، فهو أغامنون الملك الطيب ، والجندي الباسل"[4].

ورغم مدحه إياه ، فإننا نجده مرة أخرى ، يصفه على لسان غيره بالغرور المفرط وبالطمع والجشع ، يصوره منقاداً لأنانية غير محدودة ، تتحكم فيه غرائز وشهوات جسدية عارمة ، تدفعه إلى هلاك نفسه وهلاك قومه في هذه الحرب المدمرة ، إذ أنه أخذ ـ خلال هذه الحرب – بالقوة

- [1]**Mosca et Bouthoul, Ibid. P29** .
- [2] - **أغامنون ، ابن اتريوس بطل من أبطال الحرب ، هو هنا قائد الجيش في هذه الحرب وملك الأخيين ، وهو طاغية .**
- [3] - **هيلانة : زوجة الملك (ميلاس) ملك إسبرطة اختطفها (باريس) فكان ذلك سببا في حرب طروادة .**
- [4] - **هوميروس ، الإلياذة ، ترجمة عنبرة سلام الخالدي دار العلم للملايين ، بيروت – لبنان – 1984 ، ص 58 .**

ابنة خريسيس[1] كاهن أبولون[2]. ولما جاء هذا الأخير بهدايا ثمينة وأموال كثيرة يدفعها للأخيين[3] فدية ابنته ، متوسلا إليهم جميعا وإلى أغاممنون إطلاق سراح ابنته ، فهتفوا جميعا ما عدا أغاممنون الذي لم يرقه ذلك ، فطرد خريسيس بازدراء ، وقال له بغلظة ؛ لا تدعني يا سيدي أراك الآن أو في أي وقت (آخر) تتسكع إلى جانب سفننا الجوفاء ، وإلا فلن تجد لك نصيراً في صولجانك[4] أو إكليلك المقدس ، وإني لن أطلق سراح ابنتك ، فستدركها الشيخوخة في بيتي بأرجوس التي تبعـد بعـدا شاسعا عن بلادها دون أن تنال بغيتك .. فخاف الشيخ الكبير وأطاع ..وأخذ يدعو أبولون لكي ينتقم له . فنزل هذا الأخير من قمة جبل أوليمبوس[5] [غاضبا] محنقا [يحمل]قوسه الفضي الرهيب ، وأخذ يهاجم قطيع الحيوان والكلاب السريعة ، ثم صوب حرابه المؤلمة إلى الناس ، واسـتمر في إطلاقها حتى أوقدت أكوام كبيرة من الخشب لإحراق جثث الأموات ، وقد ظلت سهام الحـرب تسقط أياما على الجيش"[6]. وهنا يتدخل اخيليس[7] (Achille) الحليف الثاني في هذه الحرب ، والذي يوصف في الإلياذة بالبطولة والشجاعة ، وبالحكمة والعقل ، فيدعو إلى عقد "مجلس الـشورى في اليوم العاشر ، وقد أوحت إليه بذلك الإلهة (هيرا ذات الأذرع البيضاء) ، لأنها كانت تحس بالقلق على الإغريق وهي تراهم يموتون"[8]. فاجمع القوم ، بما فيهم من عرافين وكهنة ومؤولي الرؤيا وجميع الناس، يتشاورون حول المسألة وما أصابهم لإيجاد الحل، وهذه لفتة في الإلياذة إلى ضرورة أخـذ القرار الجماعي لتجاوز الأزمات ، وتفادي استبداد الفرد وطغيانه ، فحكم العقلاء على رأسـهم اخيليس ، بعد تحديد سبب البلاء الذي أصابهم ، بحتمية إرجاع الفتاة إلى أبيها مع الاعتـذار لـه

---

1 - **كاهن إحدى المعابد التي ينزل فيه وحي أبولون بدلف .**

2 - **الآلهة عند اليونان الأدنى درجة من زيوس كبير الآلهة .**

3 - **الآخيون سكان جنوب اليونان .**

4 - **صولجان ، كلمة فارسية معناها العصا المقوسة الرأس ، وهي هنا العصا المقدسة .**

5 - **هو جبل الأمب الجبل المقدس في اليونان على قمته رتبت الآلهة ، أعلاها زيوس ، يحج اليونانيون إليه ، وتقام الألعاب الألومبية في سفحه .**

6 - **هوميروس ،مطلع الإلياذة ، أنظر هامش كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ، محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 37 / 40 .**

7 - **اخيليس ، بطل رياضي وحربي اشتهر بنيل الجائزة في السباق وقتل (هيكتور) قائد جيوش طروادة .**

8 - **هوميروس ، مطلع الإلياذة ، في هامش كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية محمد علي أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 37 / 40 .**

وتقديم القرابين لمعبد أبولون ، فما كان على الطاغية اغاممنون إلا أن يرضخ ويخضع إلى الرأي العام ، خوفا من تآمر أهل الشورى عليه وعصيان أمره . وقرر إرجاع الفتاة مثلما اتفق عليه . ولكنه لم يتنازل عن أنانيته اللامحدودة ، وعن طغيانه واستبداده الذي كأنه طُبع عليه ، فما فتئ أن طالـب بأخذ جوائز الأبطال بالقوة عوضا عن الفتاة التي أخذت منه ، وهو ما أوشك أن يؤدي إلى تقاتل الحليفين أغاممنون الملك واخيليس البطل العظيم شبيه الآلهة ، لولا تدخل الإلهة أثينا موفدة من قبل الإلهة ، (هيرا ذات الأذرع البيضاء) . التي وعدت اخيليس بهدايا مضاعفة مقابل تنازله عن جائزته الثمينة لصالح الطاغية اغاممنون ، تجنبا للفتن والمشاحنات .

فإذا ما رأينا بعض التناقضات التي يبدو من خلالها هوميروس مرة مؤيدا للحكـم الملكـي القائم على أنانية الفرد وشهواته ، ومرة ضده ، فإن ذلك راجع إلى عرضه للمسألة في شكل قضية ونقيضها بمفهوم هذا العصر، أي ؛ عرض الحكم كما هو كائن في عصره ، وهو نمط الحكم الملكي ، وحاول عرضه مرة أخرى كما ينبغي أن يكون مستقبلا . وهو نمط حكم شعبي قـائم علـى الشورى بين الجميع .

وعرض الإنسان الإغريقي في "صورة تجعل منه قطعة شطرنج في يد الآلهة التي لا عقل لهـا وصورة أخرى له يسيطر فيها عليه العقل والإرادة الواعية والشخصية المستقلة ، وكأن (هوميروس) يجمع بين نظرة الماضي الأسطورية ، وما سيكشف عنه المستقبل من اتجاه إلى غلبة الحكمة والعقل على سلوك الأفراد ، ونبذ سيطرة الآلهة الهوجاء"[1].

وهكذا فإن أشعار هوميروس التي تبدو في نظر البعض ذات طابع أسطوري (ميثولوجي) محض ، فإنها عند البعض الآخر غير ذلك . وهو ما ذكرته الأستاذة (عنبرة) في مقدمـة ترجمتـها للإلياذة ، إذ قالت على لسان بعض الشعراء الرومان القدماء "إن الإلياذة بتقديمها الأمثـال عـن عظماء وهم يعملون بعلم ، ما هو شريف وما هو شائن ، وما هو لائق وما هو غير لائق ، أفضل مما يعلم كل الفلاسفة النظريين"[2].

3/ أما الشاعر الآخر الذي لا يقل شهرة عن هوميروس هو الشاعر **هزيـود (القـرن 8 ق.م)** . الذي جاء في عصر أدنى حضارة وازدهارا من عصر هوميروس ، اشتهر بظلـم الملـوك

---

[1] - محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، نفس المرجع ، ص 41 .

[2] - عنبرة سلام الخالدي ، مقدمة ترجمة الإلياذة ص 10 ، مصدر سابق .

وطغيا م في غياب العدالة ، لذا "نصح الشاعر أخاه الذي كان مضطهدا بالهجرة والابتعاد عـن الملوك والأعيان المولعين بالهدايا والرشوة على حساب العدالة"[1].

: [1as]Commentaire

عاش "فلاحا بعيدا عن ـرج الحضارة "[2]، ألف ديوان شعر أسماه "الأعمال والأيام"[3] اتجه به إلى الفلاحين والعمال وذوي الحرف البسيط ، ولم يتجه به إلى الملوك والأمراء أو ينشد أشعاره في قصورهم مثلما اعتاد عليه سلفه هوميروس، قدم فيه نصائح تحث على العمـل وإرشـادات في الزراعة والزواج وغيرهما ، ركز في كتابه على مدح العدالة التي افتقدها عصره ونبـذ الظلـم ، منتقدا الملوك بشدة لإفراطهم في الظلم وتفريطهم في العدالة التي استبدلوها بأخذ الهدايا وتعـاطي الرشوة . جاء في أشعاره أن "السمك والوحش والطير يفترس بعضها بعضا لأن العدالة معدومـة بينها ، أما الناس فقد منحهم تزوس[4]العدالة وهي خير وأبقى .. إن للملوك آكلي الهـدايا عدالـة ملتوية ، أما تزوس فأحكامه قويمة "[5].

4/ الفلسفة الكوسولوجية : وبعد هذه المرحلة الـتي اشـتهرت بالأشـعار الهومريـة والديانات السرية والحكم والأمثال ، اتجه الفكر اتجاها آخر ، حاول بموجبه التحرر من الأساطير و الانعتاق من هيمنتها الرهيبة ، وتمركز حول بحث العالم الخارجي (الكوسموس) ، بغية تفـسيره تفسيرا عقليا خالصا ، ومعرفة الوجود بما هو موجود ، فأدى ذلك إلى نشأة الفلـسفة النظريـة ، وترتب عن محاولة التفسير هذه ، ثلاث وجهات نظر"هي الوجهة الطبيعية ، والوجهة الرياضـية ، والوجهة الميتافيزيقية "[6]، فنشأت حسب هذه الوجهات ، ثلاث مدارس فلسفية ، اهتمت المدرسة المالطية منها (صاحبة الوجهة الطبيعية) بفلسفة الطبيعة والعلم الطبيعي . نشأ ثلاثة من رجالها ، هم على التوالي ؛ طـاليس (Thalès) 624 ـ 546 ق.م ، انكـسيمندريس (Anaximandre) 610

- [1]Mosca et Bouthoul, Ibid. P29 .
- [2] - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص 4
- [3] - ينسب إليه تأليف كتاب آخر عنوانه في أصل الآلهة ، يقال أنه منحوت .
- [4] - تزوس اكبر آلهة اليونان احتل أعلى مرتبة على قمة جبل الألمب .
- [5] - هز يود ، مقاطع شعرية من كتاب الأيام والأعمال ، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ، ليوسف كرم ص04 (م . س)
- [6] - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، المرجع نفسه ، ص10

ـ 547 ق.م ، انكسيمانس (Anaximène) 588 ـ 524 ق.م ، في مالطة . ونـشأ رابـع في أفسوس وهو هيراقليطس (Héraclide) 540 ـ 475 ق.م . واهتمت الفيثاغورية التي أسـسها فيثاغورس (Pythagore) 572 ـ 497 ق.م بجنوب إيطاليا ، بالعلم الرياضي .

كما اهتمت المدرسة الإيلية التي نشأت أيضا بجنوب إيطاليا بالثنائية الميتافيزيقيـة ، أشـهر زعمائها ، اكـسانوفان (Xinophane) 570 ـ 480 ق.م ، وبارمينـدس (Parménide) 504 ـ 450 ق.م ، وزينون الإيلي (Zénon d'Elée) 490 ـ 430 ق.م ، وميلسوس (Mélissos) 440 ـ ؟ ق.م ، وتـبعهم آخـرون حـاولوا التوفيـق بـين هـذه المـدارس ، فنـذكر منـهم انباذوقليس(Empédocle) 490 ـ 430 ق.م ، ديمقريطس (Démocrite) 470 ـ 361 ق.م ، أناكساغوراس (Anaxagore) 500 ـ 428 ق.م ، وغيرهـم .

ورغم تباين اتجاهات هذه المدارس، واختلاف وجهات نظر فلاسفتها ، فقد اتفقوا جميعا على تفسير الوجود بالمبدأ الأول أو العلة الأولى ، إلا أ م اختلفوا في تحديد هذا المبدأ بـاختلاف مدارسهم واختلاف الفلاسفة حتى في المدرسة الواحدة ذا ا .

فكان مبدأ الوجود عند الطبيعيين مبدأ حسيا ، هو الماء عند طاليس ، واللامحـدود عنـد انكسيماندريس ، والهواء عند انكسيمانس ، وهو النار عند هيراقليطس ، وكـان المبـدأ عنـد الفيثاغوريين هو العدد ، وعند الايليين هو ، الله . وكان لكل منهم دليله العقلي أو الحسي لإثبات مبدئه .

فانتقل العقل في تفسيره للوجود على نمط الكوسولوجيين ، كما نرى ، مـن المحـسوس (التفسير الطبيعي) إلى شبه المحسوس، أو إلى التجريد الوسط (وهو التجريد الرياضـي) ، فـإلى التجريد المطلق (وهو التجريد الميتافيزيقي) .

و ذا يكون العقل، خلال هذه المرحلة الكوسولوجية ، قد خطا خطوة عملاقة نحو التطور، ونحو التجريد التام . إلا أن المآخذ التي يؤاخذ عليها العقل خلال هذه المرحلة النظرية ، هو أنـه لم يهتم إلا ببحث العالم الخارجي والبحث النظري المحض ، على حساب بحث عالم الإنسان ، العالم الداخلي للذات ، رغم محاولة هيراقليطس و الايليين ، فلا أثر للفلسفة العملية هنا ، ولا اثر للفكر السياسي وما نحا نحوه ، ونحن في انتظار مرحلة أخرى من مراحل الفكر الفلسفي اليوناني ، هـي مرحلة سقراط (469 ـ 399 ق.م) والسفسطائيين وما ينجر عنهما .

5/ سقراط والسفسطائيون : إن ظهور هذين الاتجاهين ؛ اتجاه سقراط واتجاه السفسطائيين كثنائية متناقضة ، أدى إلى مرحلة جديدة وحاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية ، اتجه الفكر بموجبها إلى بحث عالم الذات، أو عالم الإنسان كعالم أصغر مقابل العالم الخارجي الأكبر ، فكانت الفلسفة العملية .

ظهر السفسطائيون كمعلمين للبلاغة والجدل على المساحة اليونانية بعد انتصار اليونـانيين على الفرس وإخراجهم من بلادهم ، وفي وقت عرفت فيه الديمقراطية الأثينية أزهى عصورها على يد بركليس (Périclès) ، ولا شك أن يكون السفسطائيون قد تأثروا بالديمقراطية واستفادوا منها وأثروا فيها.

إن بروتاغوراس (Protagoras) (480 ـ 410 ق.م ، أحد كبار السفسطائيين "هو أول من لقب بالسفسطائي، (كما يرى هيجل)، وأول معلم عمومي يظهر على الساحة اليونانية ، إذ أنـه كان يلقي خطبه البليغة متنقلا في أنحاء اليونان"وجنوب إيطاليا وصقلية[1] ، قد قَدِم أثينـا حـوالي 450 ق.م ومكث ا طويلا ، خاصة بقرب صديقه الحميم بركليس العظيم[2]، الذي كان مهتما أيضا ذه الثقافة كزعيم للحزب الديمقراطي ، ورئيس الحكم الشعبي في أثينا لمدة طويلة ."وكـان بركليس يستقدم إليها الأدباء والعلماء ليجعل منها مركز اليونان في الثقافـة والـسياسة علـى السواء"[3]. ويذكرنا هنا هيجل، بالخطاب التأبيني البليغ الذي ألقاه بركليس آنذاك[4]، ونقلـه إلينـا المؤرخ الكبير ثكيذيذ (Thucydide) ، والذي يكون قد تأثر فيه بركليس بخطب وبلاغة صـديقة بروتاغوراس دون شك . ولم يغادر بروتاغوراس أثينا إلا بعد موت بركليس وانتقال الحكـم إلى

- [1] G. W. F Hegel, leçon sur l'histoire de la philosophie, t .2 (la philosophie grecque, librairie philosophique. Vrin, Paris 1971, p260.
- [2] ibid. p260.

[3] - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص 41 .

[4] - سبق أن حللنا جوانب من هذا الخطاب عند تعرضنا إلى ديمقراطية بركليس .

خصومه ، حينها وجهت إليه الا امات[1]، مثلما حدث أيضا مـع أناكـساغوراس (Anaxagore) الذي كان هو الآخر صديقا لبركليس ، ففر بروتاغورس ومات غرقا في البحر عند فراره .

وإذا ما حاولنا تحليل مبدأ بروتاغوراس في الوجود الذي ينص على أن "الإنسان مقيـاس كل الأشياء ، مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود مالا يوجد"[2]. فلا شك أن هـذا المبدأ الذي تأثر فيه السفسطائيون بتغير وكثرة هيراقليطس للوجود ، يعد ضربة قاضية للمبـادئ الثابتة لكل شيء حسب زعم الإيليين ، ولاشك أنه تمرد على الحقيقة المطلقة التي طالما تشبث ـا الأيونيون . امتد خطر المبدأ السفسطائي للغة ، ولمبادئ العقل والأخلاق والسياسة والمعرفة ككل ، فقد تحرر الإنسان الفرد لا الإنسان النوع بموجب هذا المبدأ من مختلف القيود التي طالما قيـدت الفرد وأضحى الإنسان السفسطائي يتمتع بحريته الكاملة . فكيف ينـسجم هـذا مـع النظـام الديمقراطي ؟

إن ظاهرة الديمقراطية في اليونان قفزة نوعية فريدة في تاريخ النظم السياسية ، إذ بموجبـها تحول الحكم وانتقلت السيادة من أيدي السادة الأشراف ، والطبقة الخاصة ، إلى أيـدي الطبقـة العامة من المواطنين عن طريق الاقتراع . وتحولت معها العادات والتقاليد والقيم والمعتقدات الـتي كانت تمنح الحق للأقلية من الطبقة الأولى ، فأصبحت تمنح الحق للأغلبية من الطبقة الثانية ، وحتى الثالثة من الشعب ، وأهم مبدأ قامت عليه الديمقراطية هو مبدأ الحرية، الذي لم يكن معترفا بـه للجميع ، وأصبح يتمتع به كل المواطنين ، وعلى مختلـف المـستويات ؛ الفكريـة والـسياسية والاجتماعية . وحتى ما يتعلق بالقوانين التي تنظم شؤون الدولة ، والتي طالما كانت جامدة وثابتة ، بل ومقدسة لا يمسها التغيير، يفرضها الأقوياء على الضعفاء لحماية مصالحهم ، أصبحت في خضم النظام الديمقراطي نسبية متغيرة وفق مصالح الفرد والجماعة على حد سواء ، إذ هم الـذين (أي الشعب) يقررون مصيرهم بأيديهم ، لا بأيدي غيرهم مثلما كان سائدا زمن الحكم التليد والسلطة المحافظة .

---

[1] - **ويرى البعض أن سبب الاتام والحكم عليه بالإعدام ، هو أنه ألف كتابا عنوانه "الحقيقة " كتب** في **مقدمته " لست أدرى فيما إذا كانت الآلهة موجودة أو** غير **موجودة ، لأن عوائق كبيرة** تحول بيني وبين **هذه المعرفة ، منها غموض المسألة وقصر حياة الإنسان ".**

- [2]**Voir , Hégel ibid. p 261 .**

وعليه ، فإن ما يمكن استخلاصه ، هو أن التغيير الإجرائي الذي أحدثه النظام الـديمقراطي، سار جنبا إلى جنب وفي خط مواز للتغيير الذي أحدثته الحركة السفسطائية على مستوى الذهن أو الفكر ، وقدم كل منهما خدمة جليلة للآخر .

والدليل ، هو أن المؤسسة القضائية لأثينا في رحاب الحكم الجماهيري ، والتي امتثل أمـام سلطتها الموقرة سقراط متهما ، استطاعت السماع بإمعان ، والاقتناع بالخطـاب السفـسطائي المغالط كطرف مدعٍ في المحاكمة ، وفي نفس الوقت ، كأنما أحدث في أُذنيها ، دفـاع سـقراط ومنطقه المتين ، كطرف مدعياً عليه ، صمما بليغا ، فحكمت ضد سقراط لصالح السفـسطائيين ولم تحكم ضد السفسطائيين لصالح سقراط . لأن الطرف المدعي كان خصما وقاضـيا في نفـس الوقت . أو أن القضاة الديمقراطيين والسفسطائيين كانوا بمثابة عملة واحدة ذات وجهين مختلفين .

إن الالتحام الشديد ، والتزامن المستمر بين الديمقراطية اليونانية والسفسطة ، تبررها أيضا النهاية التي انتهت إليها الديمقراطية عينها في آخر مطافها بعد موت بركليس ، إذ انتكس حالهـا ، وولى عهد ازدهارها ، فهوت من نظام حكم شعبي صالح ، إلى نظام حكم شـعبي أو ديمقراطـي فاسد ، وصفه أفلاطون بأنه حافل بالفوضى[1]، نتيجة تطرفها في الحرية . إذ " أن أثمن ما تعتز بـه الدولة (الديمقراطية) هو الحرية[حتى] قيل أ ا هي الدولة الوحيدة التي يمكن أن يحيا فيها شـخص ولد حرا"[2]. وأيضا لتغلب فئة من الناس على السلطة والسيادة في النظام الديمقراطي دون غيرهم . هذه الفئة الأخرى ، هم في نظر أفلاطون "الناشطون من أفرادها يتولون الخطابة وإدارة الأعمال ، أما الباقون فيجلسون في الساحات ويطغى تصفيقهم على كل صوت معـارض"[3]. واصـطلح أر سطو طاليس على هذه الفئة الناشطة التي اشتهرت بالخطابة وإمالة الجمهور إلى رأيها المغـالط ، والاستيلاء على الحكم ، بالديماغوجيين (Démagogues) أو مضللي الشعب ، بصده عن "القوانين إلى المراسيم الشعبية"[4]. بحيث "أن تضليل الشعب لا ينشأ في السياسة التي يحكم الشعب فيها طبقاً

[1] - أفلاطون ، الجمهورية ، ص 307 ، مصدر سابق .
[2] - نفس المصدر ، ص 312.
[3] - نفس المصدر ، ص 316.
[4] - أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، ص 195 . مصدر سابق .

للقانون"[1]، بل ينشأ حينما "لا تخول السلطة العليا للشرع"[2]. و ذا يجد النظام الديمقراطي المـضلل نفسه أمام سبيلين لا ثالث لهما ، يؤديان به حتما إلى الفساد في غياب الاحتكام للقـانون ، الأول منهما ؛ يتجسد في تحول الزعيم الشعبي المضلل (Démagogue) إلى طاغية ، وثانيهـا : يتحـول الشعب بإسناد الأحكام إلى نفسه لا إلى القانون ، فيضحى وكأنه طاغية ، ينفرد بالحكم مثلمـا ينفرد به الشخص أو كأنه "شخص مؤلف من أشخاص"[3].

نستنتج أن ظاهرة الديماغوجيين التي هيمنت على النظام الديمقراطي فأدت به إلى الفوضـى والفساد عن طريق الخطب الرنانة التي ضللت الشعب بجعله يحتكم لنفسه لا إلى قانون ، هـي في الحقيقة لا تختلف عن السفسطة ، ولا تقوم على غير مبادئها .

لأن السفسطة هي التي اشتهرت بالجدل المغالط وبرفضها للمبادئ والقوانين ، ومن ثمة فلا فرق بين الزعماء المضللين للشعب (Démagogues) ومشاهير السفسطة (Sophistes) .

وعليه فلا غرابة أن تكون الديمقراطية قد نشأت وترعرعت في أحضان الفكر السفسطائي ، ولا غرابة أيضا أن يكون الفكر السفسطائي قد نشأ وترعرع في أحـضان الديمقراطيـة . مـع احتمال ، أن يكون تطرف أحدهما وانحرافه أدى إلى فساد الآخر ، وانتحاره أو اغتياله على يـده في النهاية ، أو أن كليهما كان سببا لوضع حد للآخر، خلال المرحلة الأخيرة.

6/ سقراط : في مثل هذه الظروف التي امتزج فيها الجـدل السفـسطائي بالخطـاب الديماغوجي المضلل لحكم الشعب لتناسبهما ، ولد الفيلسوف سقراط وعاش في أثينـا (469 ـ 399 ق.م) التي لم يغادرها قط إلا لخدمة الجيش ، أو للإطلاع على بعض الأماكن قرب أثينـا[4]. وكان في أول تجربة له مع العلم والفلسفة ، مهتما بالطبيعيات (الكوسمولوجيا) مثلما سار عليـه أسلافه الأيونيون ، وما فتئ أن انقلب رأسا على عقب ، متخلياً عن الفلسفة النظرية متجها نحـو فلسفة جديدة هي الفلسفة العملية ، ذلك ما أعلن عنه بنفسه ، إذ قال :"لقد كنـت في صـباي شديد الرغبة في معرفة ما يسمى بالعلم الطبيعي من أبواب الفلسفة ، فقد ظننت أن لـه أغراضـا

[1] - نفس المصدر ، ص 195 .
[2] - نفس المصدر ، ص 195 .
[3] - نفس المصدر ، ص 195 .

[4] - أفلاطون ، المحاورات فيدون أو خلود النفس، ص 97 ، مصدر سابق .

سامية ، إذ هو العلم الذي يبحث في علل الأشياء ، فينبئنا بماذا وجد الشيء وفيم خلقه وفناؤه .. واستخلصت أخيرا إنني عاجز كل العجز عن هذه المباحث"[1]بشكل لا مثيل له .

ولعل من بين ما صده عن بحث العلم الطبيعي والعلم الرياضي ، كما يقال ، "كلمة قرأها في معبد دلْفِ هي "أعرف نفسك بنفسك"[2]. فاتخذها شعارا لدراسة النفس وتقويمها . أو على الأرجح ، أن عبث السفسطائيين بالعقل والعلوم ومبادئ كل شيء وقوانينه ، هو الذي حفزه على التصدي لهم بقوة وحزم شديدين ، قصد إصلاح ما أفسدوا ، فكانت مرحلة أخرى في تاريخ الفلسفة اليونانية ، هي مرحلة الفلسفة العملية ، التي ناقش سقراط على ضوئها مختلف المسائل المتعلقة بالإنسان ، أهمها ؛ المسائل الأخلاقية والسياسية ، وما تعلق بالمعرفة وإدراك الحقيقة عن طريق الحس والذهن معا ، وغيرها من المسائل التي تخص الإنسان كعنصر هام في الوجود .

ففي هذا السياق ، اهتم سقراط بالسياسة وُنظُمِها ، فكان له موقفه الشخصي منها ومن النظام الديمقراطي خاصة ، وهو الموقف الذي يتفق مع مذهبه الفلسفي القائم على ضرورة تحديد الماهية و إثبا ا في منهج كمي رائع ، يهدف به إلى كشف الستار عن الحقيقة المطلقة والمعرفة الكاملة التي تتفق على صحتها جميع العقول السليمة ، لا الوقوف على شبه الحقيقة ، وهو ما يقتضي التعريف بالحد التام الذي ينتقل إزاءه العقل من الظواهر الحسية إلى المبادئ العقلية ، أو العكس ، أي ؛ البرهنة بالمبادئ العقلية العامة على النتائج الجزئية الخاصة ، في نشاط ذهني رفيع لا يتقنه إلا الفلاسفة ، ولا يدرك حقيقته إلا الحكماء . امتزجت في فلسفته المبادئ العقلية والقوانين العلمية المطابقة لها ، وللواقع ، بالفضائل الأخلاقية والخير الأسمى ، فأضحى عنده العلم فضيلة والجهل رذيلة .

وانطلاقا من هذا المبدأ ، اتضح موقفه من النظم السياسية ، فرفض منها ما لا يقوم على العلم والفضيلة ، ونشد النظم السياسية التي تتقيد بالقوانين العادلة ، و دف إلى تحقيق الفضائل والخيرات الأخلاقية السامية ، فوجد أن هذا المقياس لا يتوفر في النظام الديمقراطي أو حكم الشعب القائم على مبدأ الاقتراع في اختيار الحكام والقضاة وأعوان الدولة ، إذ الحكمة والعلم ومعرفة

---

1 - نفس المصدر ، ص 17 .

2 - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 51 ، مرجع سابق .

الفضائل الأخلاقية ، والتحلي ا ، لا تتوفر لمن هب ودب من عامة الناس ، ولا تتوفر في حكـم الطغيان القائم على تسلط الأقوى ، واغتصاب الحكم بالقوة .

وعليه ، فالحكم الأفضل ، هو الحكم القائم على قوانين عادلة تفـرض وجـوب طاعتـها واحترامها على الجميع .لذا وجدناه يروي ذكرياته في معارضته لهذين الشكلين مـن الحكـم في محاورة الدفاع ، انتصارا للقوانين العادلة ، والفضائل الأخلاقية السامية التي يرى وجوب توفرها في مؤسسة الدولة وأنظمة الحكم .

أ - بالنسبة للديمقراطية : صرح عند امتثاله أمام ا لس القضائي المؤلف من خمس مائة عضو عهد النظام الديمقراطي طبعا ، بأنه لم يشغل منصبا سياسيا إلا مرة واحدة كعضو في مجلـس الدولة ، الذي طُرحت عليه آنذاك قضية "محاكمة [القادة العسكريين] الذين لم ينقـذوا جثـث القتلى"[1] في إحدى المعارك ، إذ قال مخاطبا القضاة :"فرأيتم أن تحاكموهم جميعا ، وكـان ذلـك منافيا للقانون ، كما أدركتم ذلك جميعا فيما بعد ، ولكنني كنـت إذ ذاك وحـدي.. أعـارض [الافتراء] على القانون ، وأعلنت رأيي مخالفا لكم ، ولما ددني الخطباء بالحبس والطرد ، وصحتم جميعا في وجهي ، آثرت أن أتعرض للخطر مدافعا عن القانون والعدل على أن أساهم في الظلـم خشية السجن أو الموت ، حدث ذلك عهد الديمقراطية "[2].

ويبدو من هذا الحديث مدى تمسك سقراط بمعارضة النظام الديمقراطي رغم وجـوده في قفص الا ام ، وبين أيدي أنصاره ، مبرزا أسباب ضعف هذا النظام وفساده إذ يحتكم الشعب فيه لأهوائه وميوله لا للقانون ، وهو ما كان شائعا بالفعل عهد الـديماغوجيين المـضللين للـشعب والمسيطرين على ا لس بخطبهم الرنانة .

بـ/ بالنسبة لحكم الطغيان : أفضل فسح ا ال للنص الكامل ، إذ قال سقراط :"فلما تولى زمام الأمر الطغاة الثلاثون[3]، أرسلوا إلي وإلى أربعة معي ، وكنا تحت السقيفة ، فأمرونا أن نسوق

[1] - أفلاطون ، المحاورات (دفاع سقراط) نفس المصدر السابق ص 66 .

[2] - نفس المصدر ، ص 66 .

[3] - كان ذلك حوالي سنة 404 ق.م ، أظهروا في بداية أمرهم إرادة الخير للأمة ، "ولكن لما استحكمت سطوتم لم يعفوا عن أحد من المواطنين ، بل قتلوا البارزين بثرواتم أو شرف محتدمهم أو أفضالهم ووجهائهم ، متلافين هكذا المخاوف

إليهم (ليون السلامي)[1]من بلدة سلامس ، لي لوا به الموت ـ وذلك امتثالا لأوامرهم التي اعتادوا أن يلقوها ، لكي يشركوا معهم في جرائمهم أكبر عدد ممكن من الناس، فبرهنت لهم قولا وعملا، إني لا أعبأ بالموت ، وأنه لا يزن عندي قشة ، إن صح هذا التعبير، وأن كل ما أخـشاه هـو أن أسلك سلوكاً معوجاً شائناً ، فلم أرهب طغيان تلك العصبة الظالمة ، ولم تـضطرني إلى ركـوب الخطأ . فلما أخرجنا من السقيفة حيث كنا ، ذهب الأربعة الآخرون إلى سلامس في طلب (ليون) ، أما أنا فقد أخذت سمتي نحو الدار في هدوء صامت ، وكنت أتوقع أن أفقد حياتي لقـاء ذلـك العصيان لولا أن دالت دولة الثلاثين بعد ذلك بقليل ، و ما أكثر من يشهدون بصدق ما أقول"[2].

فالنص ، كما نرى واضح لا يحتاج إلى توضيح موقف سقراط من الطغاة الذين لا يقوم حكمهم على غير الاستبداد والظلم وإراقة دماء الأبرياء مقابل إشباع رغبا م ونزوا م المادية التي لا حدود لها .

وفي الحقيقة لا فرق بين هذا وذاك ، ما دام النظام الديمقراطي هو الآخر يحتكم للمراسـيم الشعبية ولا للقانون ، إذ استبداد الأغلبية لا يختلف عن استبداد الفرد أو الأقلية ، كما مر بنا مـن قبل .

جـ / تمسك سقراط بالمبادئ وبدولة القانون : في محاورة أقريطون ، التي اقترح فيهـا هذا الأخير فِرار سقراط من السجن بعد الحكم عليه بالإعدام ، يتضح فيها مدى تمسك سـقراط بقوانين الدولة ومدى احترامه لها ، مهما كانت الحكومات والحكام جائرين ، لأن الإفلات مـن تطبيق القانون ديد لكيان الدولة و ديد لنواميسها ، وردا على مقترح الفِرار ، تصور سـقراط حواراً مع قوانين الدولة ، إن هو هم بالفرار ، تلومه على عدم الوفاء بالعقود والعهود والاتفاقات التي أبرمها مع قوانين الدولة كفرد ينتمي إلى طبقة المواطنين ، فقال :" هبني هممت بالأبوق (أو إن شئت فسم هذا العمل بما أردت من أسماء) [فجاءتني] القوانين والحكومة تسائلني : حـدثنا يـا سقراط !ما ذا أنت فاعل ؟ أتريد بفعلة منك أن ز كياننا ـ أعني القوانين والدولـة بأسـرها –

لذواتم وطامعين في سلب الأموال . ولم يمض عليهم زمن قصير حتى هلكوا [ليس] أقل من ألف وخمس مائة مواطن" ـ أر سطو طاليس ، دستور الاثينيين ص 92 . مصدر سابق .

[1] - ليون السلامي (Léon)(...)

[2] - أفلاطون ، المحاورات (دفاع سقراط) نفس المصدر السابق ص 67 .

بمقدار ما هي في شخصك ماثلة ؟ هل تتصور دولة ليس لأحكام قانو ا قوة ، ولا تجد من الأفراد إلا نبذا وإطراحا ، أن تقوم قائمتها ، أفلا تندك من أساسها ؟ فبماذا نجيب يا أقريطون عن هـذه [التساؤلات]وأشباهها ! ؟ "[1].

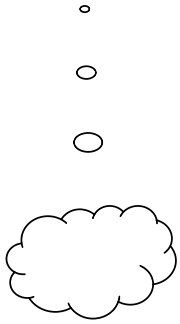
أراد سقراط باللائمة التي تصبها قوانين الدولة عليه إن هو فضل الفرار على الموت بالإعدام ، إبراز مدى مكانة المواطن الصالح من بناء الدولة الصالحة التي ينبغي أن تقوم على العدل واحتـرام القوانين ، إذ على الدولة أن تقوم على القانون ، وعلى الفرد احترام هذا القانون حفاظا على نفسه وعلى كيان الدولة ، فالعلاقة متبادلة بين الفرد والدولة . إلا أن هذه العلاقة تبدو أحيانـا في رأي سقراط ، وكأن الدولة هي التي ينبغي أن تحدد نموذج الفرد المواطن ، وتحدد شخصيته التي لا ينبغي أن يتجاوز حدودها ، وتبدو أحيانا أخرى وكأنه يريد هيمنة الفرد على كيان الدولة وتوجيههـا بإرادته في الاتجاه الذي يحدده لها . وخير مثال على تأييده وميله للعلاقة الأخيرة بين الفرد والدولة ، هو ما وعد به قضاة الدولة وحكامها إن هم أعدموه أو برؤوه على حد سواء ، إذ قـال :"أنـا ذُبابة الدواب الخبيثة التي ألصقها الله ذه المدينة ، ألاحقكم طوال اليوم وفي كل مكان [ألدغكم] . وإن تسرعتم في إعدامي ، لن تجدوا بسهولة رجلاً مثلي ، وبقيتم نائمين بقية حيـاتكم مـا لم ترسل إليكم العناية الإلهية ذبابةً أخرى إشفاقاً عليكم"[2].

ورغم إعدام سقراط كشخص ، فإن أفكاره كفيلسوف لم تمت ، وبقيت خالدة وماثلة في من خلفوه ، ولا تزال إلى اليوم تؤثر في توجيه الحياة السياسية ، أو على الأقل أ ا لا تزال تؤثر في الفكر السياسي بقوة لا مثيل لها ، خاصة عندما يتعلق الأمر بفكرة الديمقراطية وسن القـوانين العادلة التي يتساوى أمامها الجميع .

---

[1] - **نفس المصدر ، ص 95 .**

[2] - **أفلاطون المحاورات (محاورة الدفاع) نفس المصدر ، ص 65 . وضمن كتاب الديمقراطية ، لدوروثي بيكلس ، مرجع سابق ، ص 42 ، مع تصرف بسيط في النص لاختلاف الترجمتين .**



المبحث الثاني

الديمقراطية من الجمهورية إلى النواميس.

أفلاطون : لعل أهم من خلد أفكار سقراط الفلسفية تلميذه أفلاطـون (428 –347 ق.م) الذي تعلق به منذ اكتشافه له في سن مبكرة ، أي منذ كان سن أفلاطون عشرين سنة . و كـان هذا الأخير قبلها مهتما بقرض الشعر ، معجبا بشعراء الملاحم وعلى رأسهم هوميروس و هز يود ، فعزف عن ذلك و أحرق قصائده الشعرية مفـضلا الحـضور و الاسـتماع إلى سـقراط ، و الاستمتاع بالحوار الفلسفي الشيق الذي كان يديره هذا الأخير علنية في ضـواحي المدينـة و في ساحا ا العامة ، و بقي وفيا لهذا مادام سقراط حيا و إلى أن أعدم . و تخليدا له ، لم يغيبه فيما ألفه

من محاورات ، بل جعله المتحدث الرئيسي في جميع هذه المحاورات ماعدا كتاب النواميس[1]، الذي لم ينتهج فيه أفلاطون ج الحوار . ولم يخف تأثير سقراط على فلسفة أفلاطون ، خاصة مرحلة الشباب منها ، ثم استقل بعدها برأيه الخاص . فأبدعت عبقريته أو قريحته ما أبدعت من نظريات فلسفية في الوجود و السياسة و الأخلاق ، في إطار المذهب الذي تمذهب أو انفرد به دون غيره ، و هو المذهب المثالي ، فكان أفلاطون المرآة العاكسة بصدق للثقافة و الحضارة اليونانية ككل، و لما وصلت إليه و بلغته النظم السياسية و الاجتماعية الحضرية ، و للمكانة التي تبوأها حضرة العقل اليوناني ، و سيادة الفلسفة التي أنتجها هذا العقل الفذ ، دون مبالغة .

و الجانب الذي نريد التركيز عليه هنا من بين مختلف الجوانب التي تضافرت فيما بينها لتكوين مذهبه الفلسفي المثالي ، هو ما تعلق بموقف أفلاطون من النظم السياسية عامة و النظام الديمقراطي في اليونان خاصة ، وفيما إذا كان قد تأثر ذه النظم في فلسفته السياسة ، أو هو الذي أثر في نموها وتطورها ؟

و قبل النفوذ إلى عمق الموضوع ، تجدر الإشارة إلى بعض المعطيات التي تمهد الطريق إلى صميم الموضوع دون شك .

أ / إن الفيلسوف أفلاطون ينتمي إلى أسرة عريقة من الأسر الشريفة ذات الحسب و النسب ، كما يقال ."كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأرستقراطي، و شأن كبير في السياسة الأثينية "[2]، ولما اغتصب أنصار هذا الحزب الحكم في أثينا بمساعدة إسبرطة ، طُلب منه وهو في سن الثالثة و العشرين ، المساهمة فيه ، فتمهل وطلب الانتظار ، فرأى كيف "طغى الأرستقراطيون و بغوا ، و أمعنوا في خصومهم نفيا وقتلا ، وصادروا ممتلكا م ، ثم انقسموا على أنفسهم ، فملؤوا المدينة فسادا و ملؤوا قلبه (هما) و غما"[3].

---

[1] - **كتاب النواميس ، (كما عرف في الترجمات العربية القديمة) آخر ما ألفه أفلاطون من بين كتب مرحلة الشيخوخة .**

[2] - **يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، نفس المرجع السابق ، ص 62 .**

[3] - **نفس المرجع ، ص 62 .**

ب / رأى أيضا كيف انقلب الأمر لصالح الشعب بعد انتصاره علـى الأرسـتقراطيين ، و قامـت الديمقراطية التي أنصفت بعض الشيء ، فأحس رغبة في السياسة (يريد) المعاونة على تأييد العدالـة و تـوفير السعادة "[1]. لكن ما فتئت الديمقراطية أن أعدمت أستاذه سقراط عنوة بتحريض من السفسطائيين .

ج / حاول فيما بعد التدخل في إصلاح نظام الحكم و إرشاد (دينيسيوس الثاني حـاكم سراقوصة ، بمساعدة ديون (Dion) صهر الملك ، اعتقادا منه أن الحاكم الجديد، "الـصغر سـنه و حسن طويته قابل لأن يربى على أن يكون سياسيا من النوع الجديد الذي تمناه أفلاطون"[2]. ولكن انتهى الأمر بما لا تحمد عقباه . إذ أمر الطاغية آخر الأمر ، بإبعاد أفلاطون مع بعض السفن الـتي كانت على وشك الإبحار ، و بيعه في سوق الرقيق ، فكان له ذلك . ولحسن حظ أفلاطون اشتراه أحد التجار الأثرياء ، و كان يعرف فضله ثم حرره ، فعاد إلى أثينا .

و ذا يكون أفلاطون "قد فقد معظم تحمسه الأول نحو الانشغال بالـسياسة "[3]. و قـد "أيقن أن الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالا، إنما يجب التمهيد لها بالتربيـة و التعلـيم"[4]. و ذلـك "يتطلب أساسا كاملا من المعرفة النظرية ، (فراح) يضع مثل ذلك الأساس و يجعله عميقا و محكما بقدر الإمكان"[5].

جمهورية أفلاطون المثلى : إن الاطلاع على هذه المعرفة النظرية وعلى الفكـر الـسياسي لأفلاطون ، خاصة ما تعلق منه بموقفه من ظاهرة الديمقراطية كنظام سياسي جديد بالنسبة للنظم السياسية الأخرى ، يقتضي بالضرورة وضوح المبادئ العامة التي أسس عليها مذهبه الفلـسفي في أذهاننا ، إذ أنه من الصعب تصور نظام الحكم المنشود لديه ، و تصور موقفه من ديمقراطية موطنه و غيرها من النظم السياسية الأخرى ، دون تمكن الذهن من النفوذ إلى صميم مذهبه الفلسفي .

وحقيقة هذا المذهب لا تنفصل عن المذهب اليوناني العام القائم على التأمل الفكري المحض . و هو مذهب تشبث بمحاولة تفسير الوجود ككل تفسيرا نظريا ، فكان هدفهم الفلسفي ، هـو

---

[1] - نفس المرجع ، ص 62 .

[2] - الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الإنجليزية من الأساتذة ، تحت إشراف زكي نجيب محمود .دار القلم ، بيروت لبنان ، ص 54 .

[3] - نفس المرجع ، ص 54 .

[4] - موقف أفلاطون ، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ، ص 63 .

[5] - الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص 53 .

البحث عن المبدأ الأول لهذا الوجود . و فيما إذا كان الوجود ثابتا أم متغيرا ، و هـو وحـدة أم كثرة ، و يُدرك عن طريق العقل أم عن طريق الحواس ، أم بهما معا . أم أنه لا يمكن إدراكه على الإطلاق .

فاختلفت طروحاتهم و مذاهبهم على كثرتها و تنوعها ، لكنها في إطار المذهب اليونـاني العام ، و هو مذهب التأمل الفكري المتمركز حول انطولوجيا واحدة هي انطولوجيا المبـدأ الأول للوجود .

و اقتحم أفلاطون خوض هذه المعركة الضارية بكل ما يتملك من شجاعة وصفاء عقل فذ ، مستفيدا من تنوع و تعدد مذاهب اليونانيين جميعا ، فلم ير بأن تضاربها قد يؤدي بها حتمـا إلى فسادها و بطلانها جميعا ، مثلما ذهب إليه البعض ، ولم يبطل بعضها ببعض . بل رأى عكس ذلك . أي أن كلا منها يمثل جانبا من الحقيقة ، و لا تكتمل هذه الحقيقة إلا بائتلافها الشامل .

و لعل هذه الخاصية التي اختص بها أفلاطون وحده ودون سواه ، هي التي بوأته المكانـة المرموقة في تاريخ الفكر الفلسفي الإغريقي ، بل الإنساني برمته . و هي التي جعلته يرقى إلى أعلى المراتب المقدسة على قمة جبل الأمب التي طالما جثم زيوس[1] كبير آلهة اليونان مهيمنا مسيطرا على عقول اليونيين جميعا و على قلوبهم .

فاجتمعت في مذهبه الوحدة و الكثرة ، والتغير والثبات ، والمطلـق والنـسبي ، وقـال بالإدراك الحسي و العقلي معا ، و بالوجود و اللاوجود أو العدم ، الخ .. إلا أنه جعل الوحـدة و الثبات و المطلق ، و الإدراك العقلي للوجود ، هي الأصل ، و رفعها إلى مرتبة المثل العليا و المبـدأ الأول للوجود الذي تصدر عنه جميع الأشياء و الظواهر الحسية في هذا العالم الموصـوف لديـه بالكثرة المتغيرة ، وبالتكون والفساد ، عالم النسبي والإدراك الحسي ، وهو عبـارة عـن ظـلال وأشباح وخيالات غير حقيقية ، لكنها طبق الأصل لعالم المثل ، عالم الحقيقة المطلقة ، وهو عـالم الجلال والجمال والكمال ، عالم الخير المطلق والسعادة الأبدية والخلود السرمدي الـدائم ، فهـو الصورة الحقيقية للوجود المعبر عنها بعالم المثل ، وميتافيزيقا أفلاطون ، وهو ما يُفهم منه تـصوره للألوهية .

---

[1] - رتب اليونانيون آلهتهم على قمة جبل الأمب المقدس – الذي تجري على سفحه الألعاب الأولمبية – حسب أهميتها ، وجعلوا أعلاها زيوس لأهميته في قلوبهم .

ومنهج إدراك مثل أفلاطون ، هو منهج الصعود (الجدل الصاعد) ، والـ ول (الجـدل النازل) ، رويداً رويداً، ومرتبة بعد أخرى، إلى أن يتم بلوغ الحقيقة المطلقـة ، فتـصبح الـنفس البشرية التي تستطيع ذلك جزءا من الصورة المثالية ، فتدركها إدراكا مباشرا يعجز عنه العقل نفسه ، ولا تحتاج النفس فيه إلى واسطة .

ورغم بلوغ المثل في إدراك مباشر للنفس ، فإن الحقيقة المدركة تبقى ناقصة لا تكتمل إلا بالبرهنة عليها ، في شكل جدل نازل تتخطى فيه النفس عين المراتب الأربع السابقة ، فيتسنى لهـا مقارنة ما في هذه المراتب بمرتبة المثل ، فيحصل اليقين في النفس عندما تتأكد من مشا ة ومطابقة العالم المحسوس لعالم المثل.

ويكون ذلك في صورة استقراء ينتقل بموجبها العقل من المحسوس إلى المعقول ، ومن الكثرة إلى الوحدة ثم العكس ، أي ؛ انتقال العقل في تدرج من المبادئ إلى النتائج ، وهو المعبر عنـه في منهج أفلاطون بالقسمة الثنائية .

وما دام أن ثمة "ضربين من الوجود ، وجودا مرئيا ، ووجودا خفيا"[1]، وأن الوجود الخفي هو المبدأ وهو الأصل ، وأن الوجود المرئي ما هو إلا صورة مشا ة له ، فإن هذا المبدأ الأول "هو للعين الجسمانية مُعتمُ تستحيل رؤيته [وهو] لا ُيدرك إلا بالفلسفة وحدها"[2]. أما الأشياء المحسوسة ، كوجود مرئي، فهي"دائما في حالة من التغير ، وأنت تستطيع أن تلمـسها ، وأن تراهـا ، وأن تدركها بالحواس ، [فهي خلاف] الأشياء الثابتة [التي] لا يمكن إدراكها إلا بالعقل ، إ ا تخفـى على الأبصار فلا ترى"[3].

وإذا ما خلت نفس الفيلسوف إلى نفسها ـ أي تجردت عـن المحـسوس ـ "دون أن يعطلها معطل ، أو يحول دو ا حائل ، .. وإذا ما خالطت ما هو ثابت – أي المثل – كانت هي كذلك ثابتة ، وتسمى هذه الحالة التي تكون [عليها] الروح ، بالحكمة "[4]، ويـسمى صـاحبها بالحكيم .

---

1 - أفلاطون ، فيدون ، ص 149 ، مصدر سابق .

2 - نفس المصدر، ص 153 ، .

3 - نفس المصدر، ص 149.

4 - نفس المصدر، ص 150.

وبما أن الفيلسوف وحده ، هو الذي تتجلى له الحكمة ، فيدرك الحقيقة المطلقة ، والخـير العام ، ويدرك السعادة الكاملة ، فلماذا لا يكون الفيلسوف في نظر أفلاطون ، هـو الـشخص الوحيد الذي يستحق حكم المدينة بكل جدارة ، لأنه بإمكانه محاكاة عالم المثل بمدينته ، فيعمهـا العدل ، وتعم أهلها السعادة . ولماذا لا تدعى حكومته هذه بالـصوفـوقراطيا (Sophocratie) ، حكومة العقل والحكمة.[1]

لأنه في نظر أفلاطون يستحيل أن تستقيم حال المدينة ، و بدأ "حدة الشرور التي تصيب الدولة ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله .. ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً أو حكاماً فلاسفة جادين مـتعمقين ، ومـا لم تتجمـع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد"[2].

ولكن كيف تجد هذه الفكرة طريقها إلى عقول الناس ليقتنعوا ا فيسهل تطبيقهـا ؟ يلجأ أفلاطون لأجل ذلك إلى نواميس الطبيعة ، فهي التي "قد فطرت البعض بحيث يتعلق بالفلسفة و بحكم الدولة ، وفطرت البعض الآخر بحيث يعجز عن التفلسف ويطيـع من يحكمه "[3].

ومن هنا تتاح له الفرصة للكلام عن سيادة العقل وسلطته على الجسم أو النفس "أليـست مهمة العقل هي أن يأمر ، لأنه حكيم ، ولأن مهمته هي أن يسهر على رعاية النفس بأسـرها ، على حين أن مهمة الغضب هي أن يطيع العقل ويعينه "[4]. وإذا ما نشأ هذان العنصران ، العقـل والانفعالات ، على هذا المنوال ، وتعودا على هذا النمط في تأديتهما لواجبـهما "أمكنـهما أن يتحكما في الرغبة التي تشغل في نفسنا اكبر مكانة ، والتي هـي بطبيعتـها مـة لا تـشبع ولا ترتوي"[5]. وإذا ما انغمست في اللذات البدنية ، واقتناء الشهوات العارمة ، وداومت على ذلـك فتزداد قوة وشدة ، أمكنها "أن تمسك بزمام الحكم والسيطرة ، مع أ ا بطبيعتها أقل من ذلك شأنا ، وتسعى إلى أن تقلب نظام الحياة بأسرها رأسا على عقب"[6]. أي ؛ أن اعتدال الإنسان وانسجامه

---

[1]- **Marcel Prélot , Ibid. P, 60**

[2] - **أفلاطون ، فيدون ، ص 192 ، مصدر سابق**

[3] - **أفلاطون ، الجمهورية ، ص 193 .**

[4] - **(م ، ن) ، ص 151 .**

[5] - **(م ، ن) ، ص 151 .**

[6] - **(م ، ن) ، ص 151 .**

مع ذاته ليسمى فاضلا ، يكمن في سيطرة الجزء الأفضل- وهو هنا العقل- على الجـزء الأدنى أو الأقل فضيلة – وهو هنا الانفعالات والرغبات ، فيكون المعنى مدحا . أما إن حـدث العكـس ، نتيجة التربية السيئة والاختلاط الفاسد ، فكان الجزء الأفضل أضعف من الآخر، "وقهـرت قـوة الجزء الفاسد الجزء الفاضل ، فعندئذ يقال عن مثل هذا الشخص أنه عبد لذاته ، وأنه لا يعـرف الاعتدال ، وهنا يكون المعنى قدحا وذما "[1].

وعليه ، "أليس الهدوء ، وضبط النفس ، وازدراء العواطف ، التي يسميها الدهماء أنفسهم بالاعتدال ، صفة مقصورة على أولئك الذين يحتقرون الجسد ويعيشون في الفلسفة "[2]، وهم غـير أولئك الذين يفرطون في اللذة ويخضعون لسلطا ا ، وهم الموصوفون "بأ م لا يقهرون لـذة ، إلا لأن لذة أخرى تقهرهم"[3].

وبعد تأكيد معنى الاعتدال والانسجام والوفاق في الفرد ، بتقسيم قوى النفس إلى عناصر ؛ العقل ،والانفعال ، والرغبة ، وضرورة خضوع الأدنى منها لسلطة الأعلى ، يحاول نقـل هـذا المعنى نفسه ، وتطبيقه على نظام الدولة كما يتصوره ، وكما هو نظام ا تمع اليوناني المقـسم إلى طبقات ، إذ يقول :"ها نحن .. قد بلغنا شاطئنا بعد رحلة شاقة .. [و] اتفقنـا الآن علـى أن في النفس الإنسانية عين الأجزاء التي توجد في الدولة ، وبنفس العدد"[4].

وهذه الأجزاء - حسب تقاليد الحكم اليوناني ، والذي قسم بموجبه أفلاطون الدولـة المثالية إلى ثلاث طبقات ، هي ؛ القضاة أو الحكام ، المحاربون أو الحراس ، المزارعون والحرفيون[5] وأن طبقة الحكام ، التي يمثلها الفلاسفة في جمهوريته المثلى ، تقابل عنـصر العقـل في تقـسيمه العضوي أو النفسي للفرد . وطبقة المحاربين ، تقابلها الانفعالات الفرديـة . وطبقـة المـزارعين والحرفيين ، يقابلها عنصر الرغبة في الفرد .

---

[1] - (م ، ن) ، ص 151 .
[2] - أفلاطون ، فيدون ، ص 129 .
[3] - (م ، ن) ، ص 130 .
[4] - (م ، ن) ، ص 130 .

- [5] Marcel Prélot, Ibid. P 63 .

ولتبرير هذا التقسيم الطبيعي الجديد الذي اشترط فيه الجمع بين العقل والسلطة ، أو بين السياسة والحكمة أو الفلسفة ، لجأ أيضا إلى مبررات طبيعية ، وإلى بعض الأساطير القديمة التي تقر ذلك . إذ يقول : "سأقول لهم مواصلا هذه الأسطورة ، إن من الصحيح أنكم جميعا ، يا أهل هذا البلد ، اخوة . غير أن الله الذي فطركم ، قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب ، لهذا كان هؤلاء أنفسهم ، ثم مزج تركيب الحراس بالفضة ، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس"[1]. ومثلما هي الحال في اعتدال الفرد وانسجام القوى النفسية الثلاث فيه ، إذ "الاعتدال ، سواء في الدولة أو في الفرد ، إنما يكون في ذلك الانسجام والوفاق الطبيعي بين الأدنى والأعلى ، حول مسألة اختيار من يجب أن يحكم منهما"[2].

وكما هو مألوف ، فالفرد الذي تتغلب عليه رغباته وشهواته إلى أن يضحى عبدا لها ، فيكون المعنى ذما وقدحا عليه ، فكذلك يصير أمر الدولة ، إذا ما أفلتت من أيدي الحكماء ، وهيمن على سلطتها أولئك الذين هم من الطبقات الدنيا للمجتمع ، لذا نراه يحذر من ذلك قائلا :"إن هناك نبوءة تقول ، إن الدولة ستفنى لو حرسها الحديد والنحاس"[3].

ولا تفوته الفرصة أيضا دون تحذير من تتوفر فيه شروط الحكم ، ولكنه يأبى أن يحكم ، بأسوأ العقاب ، و"هو أن يحكمه من هو دونه قدراً "[4].

ولكنه يستدرك ، أن يتولى الخيرون الحكم خوفا من هذا العقاب ودون شعور بالواجب ، فيقول :"وإنني لأعتقد أن الخوف من هذا النوع من العقاب هو الذي يدفع الخيرين إلى تولي المناصب ، لا راغبين فيها ، وإنما لأن كل حل غير ذلك شر"[5].

إن هدف أفلاطون من جمهوريته المثلى لا يتحقق بتوسعها أو بكثرة عدد سكانها ، ولا بثرواتها ، بل بعدالة الدولة و استقرارها و سعادة مواطنيها[6]، وهذه لا تتحقق إلا في وحدة الدولة

---

[1] - **أفلاطون ، الجمهورية ، ص 115 .**
[2] - **(م ، ن) ، ص 137 .**
[3] - **(م ، ن) ، ص 116 .**
[4] - **(م ، ن) ، ص 29 .**
[5] - **(م ، ن) ، ص 29 .**

[6]- **Gaetano Mosca et Gaston Bouthoul**

التي لا تختلف مصالحها عن مصالح الفرد ، ولا تختلف مصالح الفرد عن مصالحها ، فالفرد والدولة عبارة عن عملة واحدة ذات وجهين ، إذ أنه يمكن تصور عظمة الدولة في تأملنا للفرد ، ويمكـن فهم حقيقة الفرد في تصورنا وفهمنا لنظام الدولة . وكذلك فيما يتعلق بالبحث عن ماهية فضائل و عدالة الفرد التي يقتضي بحثها "على نطاق أوسع ، هذا النطاق الأوسع هو الذي نظرنا إليه على أنه الدولة "[1]. كما جعل الفرد أساسا لقيام عدالة الدولة التي بلغت أقصى درجات الكمال عنده ، وما اكتشفه فيها ، أي أنه جعل فضائل الفرد معيارا لعدالة الدولة ، وفضائل عدالة الدولة معيـارا لقياس عدالة الفرد ، إذ يقول : إذا ما قارنا "الفرد بالدولة على هذا النحو ، و اختبرنـا الواحـدة منهما بالآخر ، فقد تنبثق عنهما العدالة ، كما تتولد النار من قدح حجرين ، و بـذلك يؤكـد نورها الفكرة الموجودة في أذهاننا أقوى تأكيداً"[2].

إن هذه الوحدة بين مؤسسة الدولة و كيان الفرد ، والتي يتصور بموجبها قيـام العدالـة المنشودة لديه ، لا يمكن أن تكون إلا بالتربية و إعداد النشء إعداداً رشيداً ، و حـسب خطـة محكمة يرى أ ا ضرورية لتأسيس الدولة المثالية ، أهم أركان هـذه الخطـة ، الـزواج المـشاع والاشتراك في الأطفال الذين يعهد م إلى ملاجئ خاصة تقوم بتربيتهم وتعليمهم منذ الـصغر إلى أن يصير المتفوقون منهم حراسا وحكاما للمدينة ، وهم بدورهم يعفون مـن تكـوين الأسـر ، وامتلاك الملكية الخاصة بالفرد ، زعما منه ، أن هذا السلوك يؤدي بالضرورة إلى تكوين شـعور اجتماعي بالقرابة العامة لكل أفرد ا تمع ، خاصة الحكام الموكول إليهم مهمة الحكم والقضاء ، إذ يضطرهم الشعور بالقرابة إلى الإنصاف والحكم بالعدل .

وعندما يتعلق الأمر بالنظم و الكلام عن أنواع الحكومات فإن أفلاطون ، لم يسلك مسلك هيرودوت في حواره[3] حول المفاضلة بين أنظمة الحكم السائدة ، على مستوى الأذهان و الأعيان كالنظام الموناركي الملكي ، و النظام الأوليغارشي ، و النظام الديمقراطي ، بل نجـده يـستقرئ

---

[1] - **أفلاطون الجمهورية ، ص 141 .**

[2] - **(م ، ن) ، ص 141 .**

[3] - **أورد هيرودوت في الكتاب الثالث من تاريخه حوارا جرى بين ثلاثة من كبار الكهنة الفارسيين بعد موت ملك الفرس، Smerdis)) ، يؤيد كل منهم نظام حكم معين ، Otanes)) يفضل الحكم الديموقراطي ، (Megabyse) يفضل الحكم الاوليغارشي ، و (Darius) يفضل الحكم الملكي .**

التاريخ باحثا عن الشروط و الأسباب التي بموجبها تتحول النظم والحكومات من حالـه سياسـة أفضل إلى حالة سياسة أسوأ و أردأ ، انطلاقا من الحكم الملكي ، مرورا بالحكم التيموقراطي[1]، و الأليغارشي[2]، والديمقراطي[3]، نزولا إلى الاستبداد .

ويرى أن الحكم الملكي "الذي وجد خلال العصر الذهبي ، هو نظير الحكم المثالي المقترح لديه . يتحول بعدها هذا النظام خلال العصر الفضي إلى ما يسمى بالنظام التيموقراطي ، حيـث تعلو مرتبة المحاربين مرتبة الحكماء ، ثم عندما ينمو حب المال و الثروة بين المحاربين تتحول الدولة إلى حكم أوليغارشي خلال عصر البرونز . و في الوقت الذي يصبح فيه الفقراء أغلبيـة ، يفـوق عددهم عدد الأثرياء ، تتحول الأوليغارشية إلى ديمقراطية تزامناً مع العصر الحديدي . وتتحـول الديمقراطية المنحلة حتما ، بدورها إلى حكم أنارشي[4]... كأمٍ للاستبداد الحقيقي من بـين كـل أشكال الحكم ، لأن المستبد عدو طبيعي لكل ما يستحسنه العقل و توقره و تمجده الفضيلة "[5].

ودون التعرض إلى تحليل وتشريح أفلاطون لمختلف النظم الفاسدة الـتي انتـهت إليهـا الحكومات ، نكتفي بعرض موقفه عن الديمقراطية ، لكو ا تمثل جانبا مهما من بحثنا ، فما حقيقة الديمقراطية – إذن – وما مكانتها في نظر أفلاطون ؟

كما أشرنا قبل قليل ، فقد صنف أفلاطون الديمقراطية ضمن صنف الحكومات المريضة أو الفاسدة ، التي تحولت من حكم أفضل إلا حكم أسوأ ، ورتبها بالضبط في الرتبة ما قبل الأخيرة ، وهي الرتبة الثالثة التي يليها حكم الاستبداد ، كأحط مرتبة تبلغها سياسة الدولة ، ويبلغها نظـام الحكم الفاسد .

---

[1] - **التيموقراطي ، أول أشكال أنواع الفساد في الحكم ، يفقد فيه العقل سيطرته ، ويأخذ مكانه عنصر الروح ، فهو حكم وفق مبدأ الشرف ، يمجد الشجاعة والحرب .**

[2] - **يقوم أساسا على تقدير الملكية فيحرم الفقراء من المساهمة فيه.**

[3] - **حكم الشعب ، يقوم أساسا على الحرية والمساواة بين المواطنين .**

[4] - **الأنارشية (Anarchée) حكم استبدادي (حكم الطغيان) أساسه الشهوة الوحشية " التي لا تعرف القانون ، والرغبة الجامحة في إشباع الذات وتأكيد وجودها ، وهو عبارة عن حكم عسكري إباحي يعيش على النهب ، ممثلا في جيش من المرتزقة ، أو في طبقة تتألف من مجرمي ا تمع .**

- [5]**Gaetano Mosca et Gaston Bouthoul, Ibid. P 36 .**

عوامل وأسباب ظهور الديمقراطية : يتصور أفلاطون العوامل والأسباب التي تـؤدي إلى ظهور الديمقراطية في طبيعة الحكم الأوليغارشي عينه ، و في الأساس الذي يقوم عليه هذا النظام ، وهو الإفراط في الشهوات وحب الثروة ، الذي يؤدي إلى مالاتحمد عقباه ، وهو تحول الحكـم الأوليغارشي من رتبة أفضل إلى رتبة أسوأ ، يصير بموجبها حكما ديمقراطيا .

فالأوليغارشية – إذن – هي ذلك النوع "القائم على الثروة ، والذي يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة على الإطلاق"[1].وهي تتعارض مع مبدأ الفضيلة والعـدالة ،

أي أن الحكم الأوليغارشي لا يقوم على أساس الكفاية ، "بل تكون الملكية في ظلها هي التي تخول لصاحبها حق الوصول إلى المنصب"[2] لا الكفاءة والاستحقاق .

وهو ما يتعجب منه أفلاطون ، ومما "يمكن أن يحدث لو كنا نختار ربابنة السفن لقياد ـا على أساس ثرو م ، ونستبعد الفقراء على الرغم مما قد يكون لهم من تفوق في هذا المضمار ، إن الرحلة عندئذ تنتهي إلى كارثة "[3].

وكما أن الأوليغارشية دید للنظام نفسه ، و دید للعدالة ، فهي أيضا تقضي على مبـدأ الوحدة الذي طالما اجتهد أفلاطون في تشييده ، إذ أ ا "تمكن القلة من الثراء الفـاحش وتـؤدي بالكثرة إلى هاوية الفقر"[4]، وهو ما يقسم الدولة إلى"دولتين لا دولة واحدة ، دولة للأغنياء ودولة للفقراء ، وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض ، وتتآمر كل منـهما علـى الأخـرى بـدون انقطاع"[5].

وهكذا يصور أفلاطون الأوليغارشية كدولة يطغى عليها الجهل والظلم ، وتتراجع فيهـا المعرفة والعدل ، وتسمو الطبائع البشرية الدنيا منها على العليا ، ويكثر فيها الصراع مـن أجـل الشهوات بين الأغنياء ، وتزداد الفوارق بينهم وبين الفقراء ، الذين يصفهم أفلاطون بأن بعـضهم

---

[1] - أفلاطون ، الجمهورية ، ص 295 .

[2] - ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، مرجع سابق ، ص 136 .

[3] - أفلاطون ، الجمهورية ، ص 296 .

[4] - ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، مرجع سابق ، ص 136.

[5] - أفلاطون ، الجمهورية ، ص 303 .

يكون "غارقا في ديونه ، وبعضهم الآخر قد فقد حقوق المواطنين ، وغير هؤلاء وأولئك قد وقع في المحنتين معا ، ولما كان الحقد يملأ نفوسهم ، فإنهم يتآمرون على أولئك الـذين اقتنـوا ثـروتهم ..[فتصبوا] نفوسهم إلى الثورة"[1].

ولا شك أن النصر في هذه المعركة يكون حليف الفقراء لا حليف الأغنيـاء ، لكثـرة الفقراء وقلة الأغنياء ، ولأسباب نفسية وجسمية تؤهل الفريق الأول للانتصار وترشـح الثـاني للانهزام ، إذ يبدو الفرق بينهما شاسعا "حين يقف فقير هزيل لفحته الشمس المحرقة ، في سـاحة الوغى إلى جانب غني ترعرع في الظلال الوارفة ، وتراكم على جسده الشحم الزائـد ، تلـهث أنفاسه وبدت عليه مظاهر العجز"[2].

وقد يكون النصر على الطبقة الغنية ، "إما بحد السيف ، وإما لأن الخوف يدفع الفريـق الآخر إلى الانسحاب"[3]، فيتحول الحكم بموجب انتصار الطبقة الفقيرة على أعدائهم إلى ديمقراطية ، "فيعتقلون بعضهم ، وينفون البعض الآخر، ويقسمون مع الباقين أمـور الحكومـة والرئاسـة بالتساوي ، بل إن الحكام في هذا النوع من الدولة غالبا ما يختارون بالقرعة "[4].

طبيعة الديمقراطية : بعد تحديد أفلاطون للأسباب الـتي تـؤدي إلى فـساد الحكـم الأوليغارشي فيتحول إلى حكم ديمقراطي ، يحاول هنا تحليل مفهـوم الديمقراطيـة إلى عناصـرها الأساسية ومبادئها الأولى التي تكشف عن طبيعتها .

أولا / مبدأ الاختيار : وهو أن توزيع المناصب الشرفية وتـولي مختلـف الوظـائف و المسؤوليات ، خاصة ما تعلق منها بمهام الدولة و القضاء و الحرب وغيرها ، لا يكون عن طريـق المعايير التقليدية كمعيار الثروة والشرف والإرث أو الكفاءة كما هي الحال في دولـة أفلاطـون المثالية ، بل يكون عن طريق اختيار الشعب والقرعة ، والذي ينالها "من يزعم على الملأ أنه صديق الشعب"[5]، فيزكيه الشعب لتبوء المكانة التي ترشح لها الشخص مهما كان عاديا . وهذا يختلـف

---

1 - (م ، ن) ، ص 305 .
2 - (م ، ن) ، ص 304
3 - (م ، ن) ، ص 304 .
4 - (م ، ن) ، ص 305 .
5 - (م ، ن) ، ص 307 .

رأسا على عقب عند أفلاطون مع "المبدأ القائل أن المرء ، ما لم تكن له طبيعة خارقة للمألوف ، لا يمكن أن يغدو شخصا صالحا ما لم يعتد الأمور الصالحة منذ نعومة أظافره ، وما لم ينـصرف إلى الدراسات الصالحة ، كل هذه القواعد تطأها الديمقراطية بأقدامها ، وتقيم وزنا للطريقة التي نـشأ ا السياسي قبل أن يحكم الدولة "[1].

ثانيا / مبدأ الحرية : وهو أهم مبدأ في النظام الديمقراطي ، إذ تكفل الديمقراطية حريـة جميع الناس أو بالأحرى جميع المواطنين ، سواء تعلق الأمر بحرية العقل ، أو بحرية الفكر والكلام ، وهو المبدأ الذي يخول للفرد أن يتصرف حسب ما تمليه عليه إرادته ، وأن يقول ما يشاء في مجـال النقد والمعارضة وإبداء الرأي وحتى فيما يتعلق بالقوانين العامة ، ولهذا ، كما يـرى أفلاطـون ، يدعي الديمقراطيون أن أثمن ما تعتز به الدولة الديمقراطية هو الحرية ، "ومن هنا قيـل أ ـا هـي الوحيدة التي يمكن أن يحيا فيها شخص ولد حراً"[2]. فلا يرغم فيها أفراد الشعب على القيام بعمل من الأعمال ما لم يريدوا ذلك ويرغبوا فيه . حتى ولو تعلق الأمر بتولي الحكـم أو المـشاركة في الحرب ، أو المحافظة على السلم ، ما لم يكن الواحد منهم راغبا في ذلك ، والعكس صحيح . ففي وسع الفرد "أن يرأس ويحكم إذ شاء هواه ذلك ، حتى ولو كان القانون يأبى عليه كل رئاسـة أو حكم"[3].

ثالثا / مبدأ المساواة : ومعناه ، أن كل أفراد الشعب متساوون أمام القانون في إطـار الحكم الديمقراطي ، و ذا فإن مبدأ المساواة يلغي مبدأ التراتبية في ا تمع اليوناني ، ويلغي التقسيم الطبقي للمجتمع ، والذي تذرع مؤيدوه بمختلف الذرائع العرقية ، والاقتصادية ، والاجتماعيـة على مختلف مناحيها ، والذي بموجبه صُنف الناس إلى سادة أحرار، وإلى عبيد لا حرية لهم ، وإلى أشراف وما دو م في الرتبة ، وإلى مواطنين وأجانب . ولهذا اندهش أفلاطون من شأن المـساواة الديمقراطية لكو ا "تقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين"[4]. فهي بالنسبة إليـه ، قـد اخترقت الحدود المعهودة للنظم الطبقية في اليونان ، وما أسس عليه هو حكومته المثلى . ولكونـه

---

1 - (م ، ن) ، ص 306 ، 307 .

2 - (م ، ن) ، ص 312 .

3 - (م ، ن) ، ص 306 .

4 - (م ، ن) ، ص 307 .

يرفض المساواة القائمة على الأسس والمبادئ الأساسية للإنسان ، والتي بموجبها اعتبر الإنسان إنسانا واحدا مهما اختلفت أعراضه . بل يرى بأنها تجاوز للمبادئ المقررة لديه ، وبالتالي ، فإن قيام الديمقراطية على هذه المبادئ ، ممثلة في الحرية والمساواة يخل بمبدأ العدالة كما يتصورها في عدم امتداد وظيفة طبقة إلى طبقة أخرى أو امتزاجها معها ، والإخلال بمبدأ العدل مآله الفوضى والفساد ، وبالتالي فهو يسوي بين الديمقراطية كنظام حكم قائم على المبادئ المذكورة ، والفوضى والفساد ، ذلك ما يبدو من كلامه التهكمي ، إذ يقول : "فهي كما ترى حكومة رائعة ، حافلة بمظاهر الفوضى والتنوع ، تقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساويين معاً"[1].

وسبب الفوضى في النظام الديمقراطي ، يحدده بعدم احترام القانون والتهاون في تطبيقه ، "فإذا وجد من المواطنين من يطيعون القانون يُصادفون من الجميع سخرية ، ويُعاملون معاملة الأذلاء"[2]. وقد مثل هذه المظاهر التي تبين مدى تهاون الحكام في تطبيق القانون ، ومدى تملقهم مع الناس حتى ولو كانوا مجرمين صدر في حقهم عقاب ، إذ يقول : "ألم تر من قبل ، في دولة كهذه ، رجالا حكم عليهم بالموت أو بالنفي ، لا ينفذ فيهم هذا الحكم بل (تراهم) يجوبون البلاد علناً ويمرحون فيها كأنهم أشباح لا يعبأ بها أو يراها أحد ؟ "[3].

ويتصور أفلاطون تفشي الفوضى في المؤسسات الاجتماعية الأخرى مثل الأسرة ، فيعتاد الأب على معاملة أبنائه وكأنهم نظراء له فيخشاهم ، "والأبناء يتساوون مع أبيهم فلا يعودون يحملون له احتراما ولا رهبة ، لأنهم يريدون تأكيد حريتهم . ويغدو العبد مساوياً للمواطن ، والمواطن مساوياً للعبد ، والأجنبي الدخيل مساوياً لهما معاً"[4]. وتتسرب هذه الفوضى ، في نظر أفلاطون ، نتيجة الإفراط في الحرية والمساواة ، إلى المدرسة فتختل العلاقة بين التلميذ وأستاذه ، إذ يصبح الأستاذ يخشى تلاميذه و يتملقهم ، ويسخر هؤلاء من أستاذهم ، وتنتقل العدوى إلى المجتمع بأسره ."على أن أقصى ما تصل إليه الحرية من تطرف في مثل هذه الدولة ، هي أن يغدو العبيد من

---

1 - (م ، ن) ، ص 307 .

2 - (م ، ن) ، ص 313 .

3 - (م ، ن) ، ص 313 .

4 -(م ، ن) ، ص 313 .

الرجال والنساء الذين يشترون بالمال متساوين في حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم"[1]، بل حتى الحيوانات في مثل هذه الدولة تصبح "تتمتع في الديمقراطية بحرية تفوق كثيراً تلك التي تتمتع ا في أي نظام آخر..فيها تكون الكلاب ذا ا مشا ة لأسيادها ، كما يقول المثل ، وفيها نرى الخيـول والحمير ، وقد انتحلت عادة السير في الطرقات سيراً طليقاً ، شأ ا شأن الأحرار من البشر، فتصدم من المارة من لا يفسحون لها الطريق ، وهكذا يكاد كل شيء يتفجر حرية "[2].

وإذا كانت الميول والرغبات والأهواء والشهوات والملاذ عند أفلاطون صنفين ، منها ما هو ضروري ومنها ما هو غير ضروري أي أنه كمالي ، بتعبير ابن خلدون ، والضروري منـها لا يسعنا رفضه ، لأنه مفيد بحكم فرضه علينا من قبل الطبيعة ، أما غير الضروري ، أو الكمالي مـن الرغبات ، وهو الصنف الذي يمكن التخلص منه بالتربية والتدريب لأن إشباعها لا يجلب أي خير ، بل يجلب الشر في الغالب ، والإنسان الديمقراطي كما يتصوره أفلاطون ، هو إنسان منهمك في اقتراف اللذات المتعددة المتنوعة ، و لا يميز بين الضروري منها وما هو غير ضروري ، فهو يكرس جهده وماله ووقته في اقتناء الرغبات الكمالية ، بقدر ما يبذل ذلك في الرغبات الضرورية ، "فإن قيل له أن بعض اللذات تصدر عن رغبات طيبة نبيلة ، بينما تصدر الأخرى عن رغبات شريرة ، وأنه من الواجب رعاية الأولى وتمجيدها ، وقمع الثانية وكبحها ، فإنه يجيب على ذلك بإشـارة عدم اكتراث ، ويؤكد أ م جميعا سواء وأن لكل منهما نفس القيمة "[3]. و ذا تنتـصر في ذاتـه المبادئ الزائفة ، و زم المبادئ الإنسانية الشريفة ، ومختلف الفضائل النبيلة . فينظر إلى التواضع على أنه غفلة ، ينبغي له تجنبها ، وينظر إلى الاعتدال نظرة الجبن ويحمل عليها . أما العقل أو الفكـر ، والحكمة أو الحقيقة ، فهما بالنسبة إليه جلافة ووضاعة ، يقفان كعائق أمام الشهوات والرغبـات المادية لديه يجب ازدراؤهما ، فهو إنسان انقلبت لديه القيم ، فأصبحت "الوقاحة تربيـة رفيعـة ، والفوضى حرية ، والتبديد كرما ، والغرور رجولة "[4].

---

[1] - (م ، ن) ، ص 314 .

[2] - (م ، ن) ، ص 314 .

[3] - (م ، ن) ، ص 311 .

[4] - (م ، ن) ، ص 310 .

ونتيجة سيطرة الرغبات المختلفة والشهوات على الذات ، أضحت هذه الأخيرة لا تعبـأ بالمبادئ الثابتة ولا تتمسك ا ، وقد انساقت وراء المبادئ الزائفة منها ، وهو ما أدى بالإنـسان الديمقراطي إلى تنوعه وتعدد شخصيته ، فتراه يقضي كل يوم من أيام حياته خاضعا إلى رغبة مـن الرغبات التي تطرأ على باله ، "فهو في يوم يثمل على أنغام الموسيقى، وفي يوم آخر يقتصر علـى شرب الماء ويحاول أن يفقد شيئا من وزنه ، وهو تارة يدرب نفسه تدريبا رياضيا عنيفا ، وتـارة أخرى يركن إلى الخمول ولا يفعل شيئا ، وربما انصرف أحيانا إلى التفكير الفلسفي ، ولكـن في معظم الأحيان يشارك في سياسة الدولة ، فيقول ويفعل كل ما يطرأ بذهنه ، وهو في وقت ما قد يعجب برجال الحرب فيفعل ما يفعلون ، وفي يوم آخر قد يزين له خياله أن يحاكي رجال الأعمال ، فيحذو بالفعل حذوهم . وعلى الإجمال ، فهو لا يعرف في سلوكه نظاما ولا قانونا ، وإنما يعد هذه الحياة مرحلة حرة سعيدة فلا يفكر يوما في تغييرها"[1].

كما يرى أفلاطون أنه لا يوجد اختلاف بين حياة الفرد المتقلبة المتنوعة ، الخاضعة لمبـدأ الرغبات الزائفة ، ودساتير وقوانين الدولة ، فهي الأخرى تتميز ذه الميزة ، إذ اجتمعت فيها كل أنواع وأضداد الدساتير، فهي عبارة عن سوق للدساتير، يجد فيها المرء كل ما يرغب في اقتنائـه . وإذا ما أراد أحد حكما معينا كما يرى ، فما عليه إلا أن يتوجه إلى دولة ديمقراطية ليختار منها ما يروقه من نظم الحكم[2].

وأن الديمقراطية التي يتصور أنصارها خلوها من الطبقات ، وأ ا تقوم على المساواة بين أفراد الشعب ، وتكافؤ الفرص لجميع المواطنين ، فإ ا لا تخلو من ذلـك ، ومـن وجود ثلاث طبقات هـي:

الطبقة الأولى : نظيرة للطبقة الأوليغارشية ، فقد أباحت لنفسها مـا أباحـت الطبقـة الاوليغارشية ، فهي الطبقة المسيطرة على الحكم وحدها ، "فالنشيطون من أفرادها يتولون الخطابة وإدارة الأعمال ، وأما الباقون فيجلسون في الساحات ، ويطغى تصفيقهم علـى كـل صـوت معارض ، وهكذا فإن كل أمور الدولة الديمقراطية تقريبا في أيدي هذه الفئة من الناس"[3].

---

[1] - (م ، ن) ، ص 311 .
[2] -(م ، ن) ، ص 306 .
[3] - (م ، ن) ، ص 316 .

الطبقة الثانية : هي طبقة الأثرياء ، والتي يتخيلها أفلاطون ، بأ ا أكثر ثراء لأ ا أكثـر نظاما . وهي الطبقة الضحية ، لأ ا عرضة لنهب الطبقة الحاكمة .

الطبقة الثالثة : وهي أكبر طبقة شعبية ، تشمل العمال ، والحرفيين والمزارعين ، والذين لا يملكون إلا القليل، وهي لا تم بالسياسة كثيرا ، رغم أ ا تمثل أقوى طبقـة إذا مـا اجتمعـت واتحدت ، ولكنها انصرفت إلى أعمالها ولا تجتمع أبدا إلا إذا استؤجرت .

والنهاية الخطيرة التي تنتهي إليها الديمقراطية ، نتيجة فسادها وتطرفها في الحرية والمساواة ، وعدم المبالاة بالقوانين والقيم الفاضلة والحكمة ، هي تحول الطبقة الوسطى إلى طبقة أوليغارشية حقيقية ، دفاعا عن أموالها وتصديا لأذاء الشعب لها ، سواء أكان ذلك عن قصد منه أم عن غير قصد ، بل عن جهل وانخداع ممن يحرضونه من الطبقة الأولى طبقة الحكام . ويتحول نصير الشعب أو ممثله ، نتيجة الإفراط في تعظيمه وإضفاء قوة متزايدة وسلطانا هائلا عليه ، إلى طاغية يتورط في الاستبداد والظلم ، ويلطخ يديه بدماء الأبرياء ، و ب أموال الأغنياء ، وإصدار الأحكام الجائرة، وهلاك ونفي أو سجن من ينتقده أو يعارضه ، ولا ينجو من ذلك أقرب المقربين إليه ممن ساعدوه على اغتصاب الحكم ، وكما يقول أر نست باركر ؛ "يرى لزاما عليه أن يخلص الدولة من كل عنصر [يرى فيه سماة] الشجاعة والسمو العقلي وسداد الرأي . وعندما [يتجرد] الطاغية [من] الخير ، يضطر في اية الأمر إلى التحالف مع الشر ، فيستأجر المرتزقة من كل حدب وصوب ، بل ويضم الأرقاء إلى صفوف حرسه الخاص ، وتؤدي به الرغبة في الإبقاء على انتصاره إلى الاستيلاء على الممتلكات الدينية واتباعها للدولة ، ومصادرة أملاك الأثرياء ، بل قد يذهب إلى حد كبت حرية الشعب الذي بعثه إلى الوجود"[1].

والأساس النفسي لشهوته ليس كما هي الحال في الأوليغارشية ، شهوة اس تحواذ ، ولاكما هي في الديمقراطية إرضاء جميع الشهوات بنفس المقدار ، بل شهوته شهوة وحشية لا تعرف القانون ، "شهوة الجسد وكبرياء السلطان ، وهي التي يشترك فيها الإنسان والحيوان ، والشهوة التي هي من هذا النوع ، إذا ما بعثت إلى الوجود طغت على كل الشهوات الأخرى"[2]، إشباعا للذات وتأكيدا لوجودها .

وأخيرا ، فإن الأساس الذي أسس عليه أفلاطون جمهوريته المثلى ، هو الأساس العقلي الذي لا يبلغه إلا عقل الفيلسوف ، فهو وحده ودون سواه ، قادر على إدراك حقيقة العدل ، والذي يسعى إلى تجسيده في كيان الدولة التي يتصورها كوحدة منسجمة لا صراع فيها بين مصالح الفرد ومصالح الدولة ، ولا تتعارض على ساحتها نوايا وأغراض مختلف الطبقات الاجتماعية ، لذا استحق عنده الفيلسوف أن يكون ملكا، واستحقت حكومته أن تسمى باسم

[1] - **أر نست بار كر ، نفس المرجع السابق ، ص 147 .**

[2] - **نفس المرجع ، ص 148 .**

"الصوفـوقراطيا"، كما ذكرنا سابقا . فألغى لأجل ذلك ملكية الفرد ، واقترح شـيوع النـساء والأطفال ، وفرض نظاما تربويا معينا ، راعى فيه خصوصيات كل طبقة من الطبقات ، لأن إيجاد الدولة العادلة يقتضي إيجاد الإنسان العادل ، والعكس صحيح .

وعلى ضوء ذلك رفض مختلف أشكال الحكم التقليدية ، بما فيها حكم الشعب ، الـذي انتقد أسسه ومبادئه ممثلة في مبدأ الاختيار، ومبدأ الحرية والمساواة ، و أنكر مختلف أنماط التنـوع والتعدد للأفراد والجماعة ، التي يتميز ا النظام الديمقراطي ، إذ لم يميز بين السفسطة والديمقراطية ، أو بين أنصار الشعب أو زعمائه والسفسطائيين . فتصدى لكل من يسعى إلى زعزعـة وحـدة الدولة وانسجامها ، كما تصورها .

من الجمهورية إلى النواميس : غير أنه استدرك في آخر حياته ، أن إمكان تجسيد الدولـة المثلى ، كما وضع أسسها ومبادئها في الجمهورية أمر محال ، فتراجع عنها في كتاب النواميس ، أو حاول ، على الأقل ، إيجاد سبل تطبيقها في الواقع[1]، وهو ما أدى به فعلا ، إلى اقتـراح[2] نظـام سياسي أقل أصالة ومثالية من ذلك الذي دافع عنه في الجمهورية ، هو سادس نظام سياسي يظهر في كتاب النواميس ، أين ركز الفيلسوف على إيجـاد جمهوريـة أكثـر قابليـة للإنجـاز مـن الصوفـوقراطية (Sophocratie) التي نادى ا في كتاب الجمهورية ، يمكن تسمية هذه الجمهورية الجديدة بالأرسطو/ديمقراطية . (Aristo – Démocratie)[3].

يرى أفلاطون في كتاب النواميس أو القوانين ، "أنه يمكن اختزال مختلف أشكال الحكـم إلى اثنين فقط ، الشكل الأول منهما ، هو الذي تتجه فيه السلطة من فوق إلى تحت ، أو من أعلى إلى أسفل ، وهو ما يسمى بالحكم الموناركي . والشكل الثاني هو الذي تنتقل فيه الـسلطة مـن أسفل إلى أعلى أو من تحت إلى فوق ، وهو ما يسمى بالديمقراطية "[4]. ويتفاءل بإمكان الحـصول

- [1]Jean Touchard Ibid. P , 36.
- [2]Marcel Prelot, Ibid. P 67 .
- [3]Ibid. P 65.
- [4]Jaetano Mosca et Gaston Bouthoul, Ibid. P 37 .

على أحسن نتيجة من مزج النظامين ، وهو ما أدى به إلى اقتراح شكل مختلط من الحكم ، تكون السلطة العليا (أي رعاية القوانين) في يد هيئة استشارية من الحكماء[1].

وأهم ما حدث من تغيير في أفكار أفلاطون ، انتقالا من الجمهورية إلى القوانين ، نحدده في النقاط الآتية :

أ / بعد ما كان أفلاطون مقتنعا في الجمهورية بكفاءة الملك الفيلسوف الذي لا يحتاج إلى قوانين يحتكم إليها في حكمه ، أصبح في كتاب القوانين مقننا ونبيا أكثر منه شاعرا وفيلسوفا"[2]. وأصبحت القوانين أمرا حتميا لا يستغنى عنه ، وكما يقول أر نست باركر ؛ نرى "في هذه الفكرة رجوعا إلى فكرة اليونان العامة عن سيادة قانون أساسي ، وهي فكرة ثار عليها أفلاطون فترة طويلة ، وحاول أن يقيم العقل نفسه بدلا من القوانين"[3]، أو كما يرى البعض الآخر "أنه احتذى حذو هيبودام ميلات ، (Hippodame de Milet)[4] الذي يكون قد مهد له الطريق في هذا الـ ال وحيث أصبح لأفلاطون ، هو الآخر ، أتباع كثيرون قد قلدوه في ذلك"[5].

ب/ كما أصبحت دولته في القوانين تبدو أكثر روحية أو دينية على ما هي عليه في الجمهورية ، إذ ينبغي أن تستمد قوانينها من أصول دينية ، والله هو المعيار الحقيقي لكل شيء . و لذا ، ستكون حكومته حكومة تيوقراطية متشددة ، لا مكان للإلحاد فيها[6]. لقد بدأ يشعر بالفعل "أن الله هو كل شيء وأن الإنسان مخلوق تافه "[7].

ج/ ظهر أفلاطون في كتاب القوانين كمشرع أكثر ما ظهر كفيلسوف ، بحيث أن "الشطر الأعظم من كتاب الشرائع [هو عبارة عن] نظم تشريعية "[8]، أوجز فيه صاحبه الكلام عن

- [1]Ibid. P 37.
- [2] أر نست بار كر ، نفس المرجع السابق ، ص 209 .
- [3] نفس المرجع ، ص 211 .
- [4] هيبودام Hippodame de Milet))
- [5]Marcel Prélot, Ibid. P 67. 68 .
- [6]Jean Touchard, Ibid. P 36 .
- [7] أر نست بار كر ، نفس المرجع السابق ، ص 208 .
- [8] أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، مصدر سابق ، ص 66 .

السياسة وتوخى أن يجعل منه "دستورا يعم الدول كلها"[1]، ضمنه قوانين صارمة بالنسبة لكل شيء ، كتلك التي تنظم حياة الأسرة والعلاقة الزوجية وإنجاب الأطفال ، وحتى الطلاق ، إذا ما اقتضى الأمر ذلك . أو ما يتعلق بتنظيم الملكية وتوزيع الأراضي على المالكين . وتطرق إلى قوانين تـنظم الحياة في المدينة ، وتحدد عدد السكان والموقع الخ...ولم يفته أيضا سن قوانين تنظم السفر خارج المدينة وحدد شروطه ، والزم الشعراء بالتزامات خاصة لا تسمح بالخروج عنها . وهو ما يثبـت تنازله عن شيوع الزواج والأطفال وشيوع الملكية ، وأعاد الاعتبار للقوانين بعدما كان قد تخلـى عنها أو همشها في الجمهورية ، نتيجة تعلقه وثقته المطلقة في شخص الفيلسوف الحاكم ، أو مـا يسمى بالصوفوقراطي .

د/ نماذج من شرائعه في كتاب القوانين :

قوانين بالنسبة للزواج والإنجاب : الزم الزوجين بإنجاب أحسن وأجمل الأطفال للمدينـة إن أمكن . لذلك ينبغي للزوجين رعاية كل منهما الآخر ، خاصة خلال الفترة التي تـسبق أول ولادة . وحدد في شرائعه فترة إنجاب الأطفال ورعايتهم بمدة عشر سنين ليس أكثر : وهو الوقت الذي يكثر فيه النسل كما يرى ، وإذا ما تجاوز البعض هذه الفترة دون إنجاب ينبغـي انفـصال الزوجين ، عن طريق تدخل أقارب ما ، وبمساعدة النساء المكلفات بذلك ، وإذا ما حدث خـلاف أو نزاع حول واجبات ومصالح أحد الزوجين ، يختار لذلك عشرة من حمـاة القـانون كقـضاة للحكم في القضية وفق القانون ، وتنفيذ الأحكام على الوجه الذي صدرت عليه...[2].

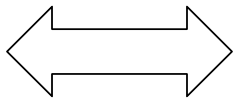
قوانين بالنسبة للشعر: حسب القوانين والمبادئ العامة المنسوبة إلى ربة الفن ميس (Muse) ، تقرر على وجه الإلزام ما يلي : لا ينبغي لأي شاعر تأليف أو نظم ما يتعارض مع ما تراه المدينة بأنه عدل ، وأنه حسن وخير. أو أنه سيمنع كمعرفة تلقن لأي شخص كان قبل الاطلاع عليه ، وإقراره من طرف القضاة المخصصين لهذا الغرض ومن حماة القانون أيضاً..[3].

[1]- نفس المصدر ، ص 66 .

-- [2]Platon, Les Lois VI, 783 ,785 – Ed. et Trad. E. des Places , les Belles Lettres , Paris , 1951 , P 152 – 154 .

- [3]Platon, Les Lois, VII, 801 trad. A . Dies , les belles Lettres, Paris 1956 , P 30 – 31

فوانين بالنسبة للسفر خارج المدينة الدولة : بالدرجة الأولى ؛ ليس لأحد ـ لم يبلغ سـن الأربعين عاما – الحق في مغادرة الوطن والسفر إلى الخارج ، تحت أي ذريعة كانت أو غطـاء ، وإلى أي جهة كانت . ولا يمكن أن يرخص لأحد أيضا في السفر خارج الوطن ، كإنسان عادي ، ما عدا في حالة القيام بمهمة تخص بلده وقت الحرب ، أو كسفير وقت السلم ، أو عند الاقتضاء ، أو كملاحظ ، يقصى رفقاء الحرب (أي المشاركون فيها) والمبعوثون من الجيش ، من هذا السفر المرخص في إطار الخدمة العمومية . كما ينبغي تكليف سفراء بالمقدار الكافي ، يراعـى فـيهم أن يكونوا من أحسن الممثلين للوطن ، والأكثر فضيلة ممكنة ، لإعطاء الوجه المـشرف للدولـة في اللقاءات ومؤتمرات السلم.. [1].



-[1] **Platon, Les Lois, VII, 950 - 951: trad. A. Dies , les belles Lettres, Paris 1956 , P 60 –61**

المبحث الثالث

السياسة الديموقراطية في فلسفة أرسطوطاليس.

أرسطو طاليس : إن موقف أر سطو طاليس (384 – 322 ق . م) من الديمقراطيـة ، فهو جزء لا يتجزأ ولا ينفصل عن نزعته كفيلسوف يوصف بأنه أكثر ارتباطاً بالواقع ، وهو أبعد ما يكون عن الخيال الحر وعن المثل كما تصورها أفلاطون . لذا يبدو موقفـه مـن الديمقراطيـة وتصوره للدولة ككل وللنظم السياسية ، وكأنه برمته رد فعل عنيف إلى حد ما علـى موقـف أفلاطون تجاه هذه المسائل السياسية . وإذا كان أقصى ما يسعى أفلاطون إلى تحقيقـه بالنظريـة السياسية لديه ، هو انسجام الدولة ووحد ا المتماسكة كي يتحقق العدل ، أو أن هذا الانـسجام وهذه الوحدة هو العدل نفسه ، وهو ما أدى به إلى استعمال مختلف الوسائل والـسبل الإقناعيـة لترميم هذه الوحدة ، وتنكر في نفس الوقت وبشدة إلى كل ما يهدد كيا ا ، فكان عليه أن يتنكر للنظم السياسية التي تتعارض مع ما يحقق الوحدة لديه ، بما في ذلك النظام الديمقراطي الذي رتبـه أفلاطون في مرتبة ما قبل المرتبة الأخيرة من مراتب فساد الدولة وفساد النظم السياسية ، قبـل أن يتراجع عن هذا القرار ، إلى حد ما ، في كتاب النواميس .

نقده للدولة المثالية : وجد أر سطو طاليس نفسه مضطرا إلى بحث حقيقة مبـدأ وحـدة الدولة عند أفلاطون ، ووضعها تحت ا هر قصد تشريحها والكشف عن عناصرها واختبار مـدى

صلاحية هذه العناصر أو مدى فسادها . وهو ما نستشفه في الكتاب الثاني من سياسة أر سـطو الذي خصه لمناقشة بعض الدساتير ، ومن بينها موقف أفلاطون من سياسة الدولة ، إذ قال : "وقد عنيت [بالغاية التي يعنيها الفيلسوف (أفلاطون) لكل دولة وهي] أن تكون الدولة واحدة ، على أن تلك الوحدة في اعتقاده هي أسمى الخيرات كلها ؛ إذ هو المبدأ الذي يتخذه (أفلاطون)[1] أساسا لتشريعه "[2].

وقد أوضحت سابقا ، بما فيه الكفاية ، شروط وحدة الدولة وانسجامها كمـا تـصورها أفلاطون ، ولا بأس أن أذكر ا هنا . إذ هي تتحقق بتأدية كل طبقة من الطبقـات الاجتماعيـة وظيفتها الطبيعية دون التطلع إلى وظائف الطبقات الأخرى ، مع الخضوع الأدنى منـها لـسيادة وسلطة الأعلى ، وهو ما أدى لديه إلى وضع الملك الفيلسوف على رأس الهرم ورأس السلطة مثلما هي الحال تماما في انسجام الذات الإنسانية نتيجة سيطرة القوى العاقلة على القوى الانفعالية وعلى الرغبات ، ومبدأ خضوع الأدنى للأعلى ، وقد اشترط لهذه الوحدة ، شـيوع النـساء والأبنـاء والممتلكات ورفض كل تنوع وكل تعدد أو كثرة ، ورفض بموجبه الديمقراطية أيضا ، لأ ا حكم الكثرة وحكم الغوغاء والفوضى .

فما موقف أر سطو طاليس من مبدأ وحدة الدولة الذي يسعى أفلاطون إلى تشييده ، وما موقفه من النتائج المترتبة عن القول ذه الوحدة ؟

وحتى يتضح الأمر ، يميز الفيلسوف بين نوعين من وحدة الدولة . هما ؛ "وحدة الدولـة المألوفة "[3]، و"الوحدة الأتم"[4]. ويوافق على الأولى ويرفض الثانية ، إذ يقول :"وإن كان في إمكان

---

[1] - ينسب أر سطو الكلام هنا إلى سقراط لا إلى أفلاطون حسب ما هو مذكور في الجمهورية ، إذ جعل أفلاطون سقراط المتحدث الرئيسي في محاورة الجمهورية وغيرها .

[2] - أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، مصدر سابق ، ص 49 .

[3] - الوحدة المألوفة (أي حسب الواقع) تتألف في نظر أر سطو من الزوج والزوجة والسيد والعبد ، أي الأسرة ثم القبيلة ثم القرية إلى أن تنتهي إلى وحدة الدولة المألوفة التي تتألف من الجميع على مختلف مشار م .

[4]- الوحدة الأتم هي الطبيعية ، كوحدة الفرد ، ووحدة الأسرة ، ووحدة القبيلة (وحدة النسب) . فهل تكون الدولة هكذا جميع أفرادها أقارب ؟

أحد تحقيق وحدة كهذه ، ينبغي له أن لا يفعل ، لأنه إذ ذاك يتلف الدولة "[1]. ودليله على إتلاف الدولة إن هي أصبحت وحدة أتم ، هو أ ا تتحول من دولة إلى أسرة ، ومن أسـرة إلى فـرد ، والأسرة كما يرى "أكمل وحدة من الدولة ، والفرد أكمل وحدة من الأسرة "[2]. وإذا سئل عـن أيهما أفضل في الاتجاه المعاكس يجيب :"بأن توقي وحدة مفرطة للدولة ليس بالأمر الأفـضل، لأن الأسرة أقدر على الاكتفاء الذاتي من الفرد ، والدولة أقدر عليه من الأسرة "[3].

وينتهي إلى تقرير النتيجة الآتية :"فإن كان الأقوى على الاكتفاء هو الأفضل ، فالأفـضل أيضا هو الأقل وحدة "[4].

وبعد فراغه من دحض وحدة الدولة الأتم التي طالما حلم ا أفلاطون ، على أ ا ليـست الأفضل، بدأ من خلال قوله وكأنه يهزأ بما قرره أفلاطون ، وما آل إليه قراره على يده ، مع أنـه ليس من طبع أر سطو الميل إلى السخرية والتهكم على الغير، كونه شخص جاد في قوله لا يسمح لنفسه بالترفيه عنها ولو في أقل اللحظات . إذ يقول :"وإن ما يعدونه خير الدول الأسمى يتلـف الدول ، مع أنه خير الأشياء يحفظه "[5]. أي أنه يبدي تعجبه مما انتهت إليه النتيجة ، وهي أن خير الأشياء يحفظها حسب المبدأ . فإذا به أصبح خير الأشياء ، كما هو لدى أفلاطون ، يتلفها . وهو يدل على قصر نظر أفلاطون للعواقب ، حسب ما نفهمه من كلام أر سطو طاليس .

وا يار وحدة الدولة كما تخيلها أفلاطون على يد أر سطو طاليس ، يعني ا يـار أسـسها ودعائمها التي استندت إليها وقامت عليها هذه الوحدة ، و من أهمها ؛ حكم الفرد أو الأقلية باسم الحكمة والعقل، ودون مشاركة الطبقات الدنيا من المواطنين رغم كثرة عددهم ، وا ـار معـه مفهوم التقسيم الطبقي المصطنع في جمهورية أفلاطون المثالية ، وكذا تصوره لزوال الأسرة وشيوع النساء والأطفال والممتلكات.

---

[1] - أر سطو ، السياسة ، ص 49 .

[2] - نفس المصدر ، ص 49 .

[3] - نفس المصدر ، ص 51 .

[4] - نفس المصدر ، ص 51 .

[5] - نفس المصدر ، ص 51 .

ففيما يتعلق بدوام حكم الفرد أو الأقلية على النمط الذي يراه أفلاطون ، فهو في نظر أرسطو ، محرج حتى للحكام أنفسهم ، "لأنه يقلدهم رئاسة مستديمة "[1]. بالإضافة إلى ما يسببه هذا الوضع من ثورات داخلية بين من يحكم ومن لا يحكم ، وهو الأمر المعتاد باستمرار في المدن اليونانية .

ولهذا يؤاخذ أفلاطون على تقسيمه الطبقي المصطنع والذي بموجبه تتبوأ دائما الطبقة المحظوظة في نظر أفلاطون ، قمة الهرم و يمن أو تسيطر على مقاليد الحكم دون الطبقات الأخرى . إذ يقول :"وما اتجاهه إلى إقامة نفس الأشخاص على الحكم ليس بخفي.. فهو يزعم أن البعض يمزج م (الله) الإبريز[2] من حين ميلادهم ، ويمزج البعض بالفضة ، ويمزج (بالبرونز) والحديد من يزعم أنه يتعاطى الصناعات ، أو يضحى من طبقات الزُراع "[3]. واستهجانا للتقسيم الطبقي المألوف في أعراف المجتمع اليوناني ، والمعترف به في تصور أفلاطون لنظم الحكم ، وتشديدا عليه ، يذكر عن أرسطو[4] أنه "رأى إمكانية وجود العبد الذي له جسد أو روح إنسان حر . والعكس صحيح"[5]. غير أن صاحب هذا الذكر استدرك الأمر ، فعلق عليه مباشرة ، بأنه قد يكون تحريفا تعمده بعض الناسخين المتأخرين ، والذي يحتمل أنه كان نفسه عبدا"[6]. لأن أرسطو طاليس هو الآخر لم ينكر مشروعية طبقة العبيد ، إذ ظهر له بجلاء كما يقول ؛"أن البعض أحرار بالطبع وأن البعض أرقاء بالطبع"[7]، خاصة إذا ما كان هؤلاء الأرقاء برابرة و أجانب . إلا أنه ينكر التقسيم الطبقي كما هو عند أفلاطون كونه يمس أيضا طبقة الأحرار المحظوظة في المجتمع اليوناني .

---

1 - نفس المصدر ، ص 63 .

2 - الإبريز نوع من الذهب الخالص .

3 - أرسطو ، السياسة ، ص 63 .

4 - يقول أرسطو: "هذا وقد يقع غالبا عكس ذلك . فيؤتي بعض الأرقاء أجسام أحرار ، ويؤتي بعضهم أنفاسا حرة " ،نفس المصدر ، ص 17 .

5 - Gaetano Mosca et Gaston Bouthoul,ibid.P38

6 ibid.P38 -

7 - أرسطو ، السياسة ، ص 63 .

كما أن الإسطاجيري قد عارض أيضا وبشدة فكرة شيوع النساء والأطفال وإلغاء الأسرة ، ورأى أن هذا الشيوع يؤدي حتما إلى نتائج جد وخيمة أهمها :"زوال الشعور بالغيرة المترتب عن زوال الأسرة رغم أنه الدافع الذي يدفع الإنسان إلى التضحية من أجلها"[1]. ونفس الموقف بالنسبة للملكية الخاصة أو ملكية الفرد ، لأنها "من أحسن الوسائل تحفيزاً للفرد على العمل والإنتاج"[2]، في نظره ، وأن زوالها يؤدي بالضرورة إلى تعطيل المبادرة الفردية التي تنعكس عليه وعلى المجتمع بالسلب وتزهق روح الإبداع لدى الفرد إذا ما فقد أمل التملك .

ولا يعني أبدا ، انطلاقا من الانتقادات الصارمة للأسس والمبادئ التي تقوم عليها الدولة المثالية كوحدة أتم ، أن أرسطو طاليس يهدم ولايبني ، ويرفض و لا يأتي بالبديل ، بل العكس ، له تصوره الخاص ببناء الدولة البديل - طبعا - لتصور أفلاطون المثالي ، يبدو هذا البديل في حقيقته ، أكثر واقعية وأبعد ما يكون عن مبدأ الوحدة الأتم الذي ارتكز عليه تصور أفلاطون في بناء الدولة .

تصوره للدولة : يرى أرسطو في تحليله لمفهوم الدولة كما تصورها ، بأنها قد نشأت نشأة طبيعية تدريجيا ، على الشكل الآتي ؛ أدى ارتباط الرجل بالمرأة والسيد بالعبد إلى نشأة الأسرة . وأدى ائتلاف الأسر إلى وجود القرية . "وأما الدولة الكاملة فقد نشأت من ائتلاف قرى كثيرة"[3]. ويرى رغم هذا التطور التدريجي للمجتمع ، أن الدولة الطبيعية سابقة في وجودها وجود الفرد والأسرة . لأنه من الضروري كما يقول، "أن يتقدم الكل على الجزء"[4]، ولأنها الغاية الأسمى التي تسعى هذه الجماعات إلى تحقيقها وبلوغها ، غير أن وضوح هذا الكل ، الذي هو الدولة ، لا يتحقق لديه إلا بوضوح أجزائه التي يتألف منها .

وأول هذه الأجزاء أو العناصر التي تؤلف الكل أو الدولة هو الفرد أو الإنسان وهو "من طبعه حيوان مدني"[5]، لأنه لا يستطيع العيش منفردا لعدم اكتفائه بذاته ، وإذا اكتفى بذاته كما يقول أرسطو فهو "لا يمت إلى الدولة بصلة ، و هو وحش أو إله "[6]. ولكن الإنسان لا هو هذا

1- **Gaetano Mosca et Gaston Bouthoul,ibid.P39**

2-**ibid.P38**

3 - **أرسطو طاليس ، السياسة ، ص 8 .**

4 - **نفس المصدر ، ص 9 .**

5 - **نفس المصدر ، ص10 .**

6 - **نفس المصدر ، ص10 .**

ولا هو ذاك ، فلا هو روح مجردة ولا هو جسم خالص . بل طبع الإنسان علـى جملـة مـن الخصائص والصفات الإنسانية كاللغة والعقل و إدراك الفضائل والتمييز بين الضار والنافع والخـير والشر علاوة على إدراك اللذة والألم اللذين اقتصر عليهما إحساس الحيوان ولم يتجاوزهما بإدراك أو إحساس أرقى . فأدرك الإنسان أن نفعه واكتفاءه وخيره لا يتحقق منها شيء إلا ضمن حيـاة الجماعة ، ويضرب لذلك مثالا يثبت به مدنية الإنسان بالطبع ، وهو أن يتألف "من لا يستطيعون البقاء منفردين ،كالمرأة والرجل مثلا ، بغية التناسل ، و لا خيار في الأمر ، لأن رغبة المـرء في أن يعقب نسلا شبيها به رغبة طبيعية ، شأ ا في سائر الحيوان والنبات"[1]. وكذلك الأمـر بالنـسبة للسيد والعبد رغبة منهما في البقاء ."لأن من يمكنه ذكاؤه من الاحتياط للأمور هو بالطبع رئـيس ومولى ، ومن يمكنه جسمه من القيام بما يتطلبه ذلك الاحتياط هو بالطبع مرؤوس وعبد . ومن ثم للمولى والعبد مصلحة واحدة"[2]. وهكذا دواليك . يسعى الفرد بمقتضى الطبيعة إلى الحياة ضـمن الأسرة ، لأ ا الغاية الأسمى بالنسبة إليه ، التي تتحقق فيها مآربه . وتسعى الأسـرة بـدورها إلى الحياة ضمن القرية ، وهذه الأخيرة أيضا تطمح إلى المدينة أو إلى ا تمع المدني وهو الدولة أو الخير الأعظم الذي يندفع صوبه الجميع .

ولكنه ليتفادى وحدة الدولة الأتم التي نادى ا أفلاطون ، راح يميـز طبيعـة التـآلف والاجتماع في الأسرة والقرية الذي يقوم على أساس القرابة ، عن تآلف واجتماع الدولة الذي لا يقوم على هذا الأساس . فالفرق ليس مجرد فرق في الكم ، كما لو كان "لا فرق بين أسرة كبيرة ودولة صغيرة.. ولا فرق بين رجل الدولة والملك"[3]. بل الفرق في الكيـف لا في الكـم . أي أن "الدولة لا تتألف من أناس كثيرين فحسب ، ولكن من أناس مختلفين بنوعهم ، لأ ا لا تكون من أشباه ونظراء"[4]. بل الدولة كما يرى جمهرة . ينبغي أن تقوم على أساس وحدة مألوفة لا علـى أساس وحدة تامة التكوين .

---

[1] - نفس المصدر ، ص 6 .

[2] - نفس المصدر ، ص 6 .

[3] - نفس المصدر ، ص 5 .

[4] - نفس المصدر ، ص29 .

ويفهم من كلام أر سطو في رفضه لقيام الدولة على وحدة أتم وتأييده لقيامها على وحدة مألوفة ، بأنه يهدف ويسعى من ورائه إلى رفض حكم الفرد القائم على هذه الوحدة المتجانسة ، واستبداله بحكم الكثرة القائم على وحدة غير متجانسة .

النظم السياسية : ومن هنا لم تفت أرسطو طاليس ضرورة التطرق إلى بحـث و معالجـة حقيقة النظم السياسية المختلفة ، كما هو معتاد عند أسلافه أمثال هيرودوت وسقراط وأفلاطـون وغيرهم ، مع التباين طبعا ، بين وجهة نظره الخاصة ووجهة نظرهم . بحيث أنه يصنف الأنظمـة السياسية ستة أصناف متقابلة مثنى مثنى ، الثلاثة الأولى منها أنظمة صـالحة ، وهـي ؛ الحكـم الملكي، والحكم الأرستقراطي، والسياسة . و الثلاثة الأخرى ، أنظمة منحرفة عن الأولى وهـي على التوالي حكم "الطغيان الذي هو انحراف عن الحكم الملكي ، وحكم الأقلية[1] وهو انحراف عن حكم الأعيان[2]، والحكم الشعبي وهو انحراف عن الحكم المدعو سياسة "[3]، وذلك حسب الجدول الآتي :

يمارس السلطة	شخص واحد	عدة أشخاص	الجمهور
من أجل الجميع	الملكية	الأرستقراطية	السياسة
لأجل ذاته	الطغيان	الأوليغارشية	الديمقراطية

وما ينبغي ملاحظته إزاء الثنائية الأخيرة "السياسة والديمقراطية "، التي يكتنفها بعض الخلط والغموض ، هو أ نها حكم واحد ، وهو حكم الشعب أو الحكم الديمقراطي إلا أن حكم الشعب المدعو سياسة ، كما يرى ، حكم صالح[4]، وهو نفسه النظام الديمقراطي قبل انحرافه ، فـإذا مـا

---

[1] - حكم الأقلية ، هو الكم الأوليغارشي هنا.

[2] - حكم الأعيان ، الأرستقراطية .

[3] - أر سطو ، السياسة ، ص 182 .

[4] - يبدو أنه يعني بالسياسة كحكم صالح ، حكم يشارك فيه جميع الأحرار من أفراد الأمة أعيان وفقراء وأغنياء ، وهـو حكم في نظره يتوخى مصلحة الجميع بينما الديمقراطية الفاسدة أو حكم الشعب ذا المعنى هو حكم الطبقة الـدنيا مـن الأحرار والتي لا تتوخى إلا مصالح الفقراء .

انحرف أصبح حكما ديمقراطيا فاسدا ، وكثيرا ما اصطلح على النوع الفاسد بالحكم الديماغوجي نسبة إلى الديماغوجيين زعماء الشعب المتملقين المخادعين له ، المغررين به . وستتضح المسألة أكثر من خلال التعرف على موقف أرسطو طاليس من الأنظمة السياسية المختلفة .

المفاضلة بين حكم الفرد أو الأقلية وحكم جمهور الأمة : في إطار نقده للوحدة الأتم التي أقرها أفلاطون في سياسته المؤيدة لحكم الملك الفيلسوف أو الأقلية الفاضلة ، وعند بداية إعطاء وجهة نظره في الأنظمة السياسية والمفاضلة بينها ، خاصة ما تعلق بحكم الفرد أو الأقلية وحكم جميع المواطنين من أفراد الأمة ، نجده يتساءل ، فيما يجب أن يشارك جميع المواطنين في حكم المدينة أم لا يشركون ؟ ويجيب مباشرة بأنه من المستحيل ألا يشارك المواطنون في شيء."لأن تأليف الدولة وسياستها هما ضرب من الاشتراك"[1]، كما يقول ، والاشتراك في المكان و وحدة البلاد بالضرورة يؤدي إلى الاشتراك في الدولة . " لأن وحدة البلاد من وحدة دولتها ، وأفراد الأمة شركاء الدولة والوحدة "[2].

ومن هنا يتعرض إلى طبيعة الحكم الملكي وظروف نشأته ، ومكانته . فهو في نظره أول حكم ساد في الدول الأولى التي "تكونت من عناصر تخضع لسلطة ملكية ، إذ كل بيت كان يُملكُ عليه كبيره ، وكذلك [الجاليات المتفرعة عنه] بسبب رباط القرابة ... ولأن الناس كانوا يعيشون عيشة البداوة ، وتلك كانت خطتهم في تدبير شؤو م"[3]، ولعل أيضا ، أنه كان يصعب إيجاد أناس ممتازين في فضلهم ، خاصة وأن الناس كانوا يقطنون الأرياف والمدن الصغيرة أو القرى ."ولقد نصبوا الملوك أيضا لما أسدوا من معروف ، وهذا صنيع أناس صالحين"[4]. أما وقد أصبح الناس يعيشون عيشة الحضارة والمدينة ، وكثر المتماثلون في الفضل ، "فلم يعودوا يطيقون الحكم الملكي"[5]، ولا حاجة إليه ولصلة القرابة التي يقوم عليها ، بل أصبح الأمر يحتاج إلى حكم مشترك ، فأنشؤوا الحكم الشعبي المدعو سياسة .

---

1 - **نفس المصدر ، ص 48 .**
2 - **نفس المصدر ، ص 48 .**
3 - **نفس المصدر ، ص 08 .**
4 - **نفس المصدر ، ص 167 .**
5 - **نفس المصدر ، ص 167 .**

ورغم أننا نراه يرتب الحكم الملكي في المرتبة الأولى من أنظمة الحكم الصالح التي تتوخى المصلحة العامة ، ويرتب حكم الشعب المسمى سياسة في آخرها ، إلا أنه يفضل النوع الثاني عن الأول . لأن الحكم الملكي لا يخلو من عيوب وصعوبات تعترض سبيله . من أهمها ؛ أنه حكم وراثي يرث بموجبه أبناء الملوك السلطة عن آبائهم . ولكن كثيرا ما يحدث أن يكون هؤلاء غير صالحين . فتكون عاقبة تملكهم وخيمة ، غير أنه قد يحدث من باب الاحتمال ، كما يرى ، أن لا يدفع الملك زمام أموره إلى مثل هؤلاء الأبناء ، لأن السيادة بيده ، إلا أنه "ليس من السهل تصديق أمر كهذا ، لأنه شاق يتطلب فضيلة تفوق الطبيعة "[1]. وعليه ، في هذه لحالة ، إما أن يكون للأمة ملك عديم الهوى ، وإما أن يكون لها قانون خال من النقائص . غير أن هذا ، كما يرى فرنسيس وولف ، في تحليله لسياسة أر سطو ، "ضرب من الوهم ، فليس هناك قانون كامل إلا في عالم الضرورة ، أي في السماء"[2]. ولا وجود لملك عديم الهوى إلا إذا كان إلهاً ."و مادامت الآلهة في السماء [مستغنون] عن السياسة "[3]، فحتما تكون المشاركة الجماعية في الحكم بصورة ما ، لب وجوهر النظام السياسي ، والشرط الأساسي له . أي أنه يمكن للملك أن يتكيف مع الحالات الخاصة ، غير أن الملك ككل البشر لا يمكن ألا يخضع للهوى ، وكذلك فيما يتعلق بالقانون ، فهو عقلاني محض ، صارم ودقيق . "ولكنه لا يستطيع أن يتكيف مع خصوصيات كل وضع"[4]. فكيف يمكن الحسم ؟ يقول فرنسيس وولف معبراً عن رأي أر سطو في هذه المسألة ؛ "يبدو أن الشعب أسمى بصورة إجمالية من أي فرد ، شرط أن يكون في الشعب ما يكفي من أناس الخير لإغناء القرارات الجماعية "[5]، فإن غاب هؤلاء عن الساحة السياسية ، فالأفضل أن تفرض الملكية نفسها كضرورة لا خيار فيها .

وفي سياق المفاضلة بين الحكم الملكي وحكم الشعب ، يتساءل أر سطو عن أيهما أقل عرضة لعوامل الفساد ، "المنفرد بالحكم يا ترى ، أم بالأحرى الأكثرية المؤلفة من أناس كلهم

---

1 - نفس المصدر ، ص 167 .

2 - فرنسيس وولف ، نفس المرجع السابق ، ص 141 .

3 - نفس المرجع ، ص 141 .

4 - نفس المرجع ، ص 150 .

5 - نفس المرجع ، ص 150 .

صالحون على كثرة عددهم ؟ "[1]. ثم يجيب ، "أليس بواضح أن الأكثرية [الوافرة العدد ، الفاضلة] تكون أقل عرضة للفساد ؟[2]. والأمثلة التي يسوقها أر سطو طاليس لإسقاط ودحض مبررات الحكم الملكي لصالح جمهور أفراد الأمة أو الشعب كثيرة ، منها ؛ أن القليل في عالم الأشياء المادية أكثر عرضة لعوامل الفساد من الكثير الذي يكون في مأمن أكبر من ذلك ."وشأن الجمهور في ذلك شأن المياه الغزيرة ، فهو أقل عرضة للفساد من الجماعة القليلة "[3]، ففي إمكان الغضب أو أي هوى مماثل مثلا ، إذا تعرض له الفرد الحاكم أن يفسده ويستولي عليه لا محالة . لكنه في نفس الوقت "يصعب جدا أن يحمل الجميع على الغضب في آن واحد ، وأن يخطئوا التصرف كلهم معا"[4].

وحتى فيما يتعلق بصيانة الحكم الملكي نفسه ففي إمكانه حماية نفسه وحماية القوانين ونظام الدولة من دسائس الأفراد والجماعات الأقلية ، لكن قوته كما يقول أر سطو طاليس؛ "تضعف عن مقاومة جمهور الأمة "[5].

وتنتهي به قناعته إزاء المفاضلة بين حكم الفرد أو الأقلية ، وحكم جمهور الأمة أو الشعب ، إلى هذه النتيجة ، كما يقول ، وهي : "إذا اتفق للدول أن تعظم وتنمو ، فربما يغدو من الصعب أن يقوم فيها حينئذ حكم سياسي آخر غير الحكم الشعبي"[6].

فالدولة ، كما يرى ، لا ينبغي أن "تتألف من أناس كثيرين فحسب ، ولكن من أناس مختلفين بنوعهم ، لأ ا لا تكون من أشباه ونظراء"[7]. بل الدولة جمهرة وينبغي أن تقوم على أساس وحدة مألوفة لا على أساس وحدة أتم ، كما هو شأن الحكم المقترح في الجمهورية ، وينبغي أن تتكافأ فيها الفرص للجميع ، لأن تساوي وتكافؤ الفرص للأحرار والأكفاء يصون الدول ، وما

---

[1] - **أر سطو ، السياسة ، نفس المصدر ، ص 166 .**

[2] - **نفس المصدر ، ص 166 .**

[3] - **نفس المصدر ، ص 165 .**

[4] - **نفس المصدر ، ص 166 .**

[5] - **نفس المصدر ، ص 168 .**

[6] - **نفس المصدر ، ص 167 .**

[7] - **نفس المصدر ، ص 49 .**

دام الجميع سواسية بالطبع ، "فمن العدل حينئذ ، أن يساهم أفراد [الأمة] جميعهم في الحكم طاب أو فسد"[1].

ولكن على أفراد الأمة أن يختاروا الأكفاء منهم كقدوة حسنة لهم ، والـذين لا يـأبون التنازل عن السلطة لغيرهم ، إذا ما انتهت فترة حكمهم ، على غرار من سبقهم إليها . وعلى هذا النحو يحكم البعض وينقاد البعض ، والعكس صحيح ، وإذا ما حانت النوبة التي ينبغي أن تكـون سنة بعد أخرى ، أو حسب مدة ما ، وحسب نظام آخر وتنازل الحكام عن الـسلطة لغيرهـم ، ينبغي لهم أن يضحوا وكأ م أناس آخرون في الطاعة والانقياد لغيرهم .

وليعطي مثالا عن التنوع والكثرة والتناوب على السلطة ورفض بقاء نفس الأشخاص في الحكم باستمرار ، يقول: "وعلى هذا المنوال ، يتفق أن يلي الحكم جميع المواطنين ، كما لو تعاقب السياكفة والبناءون [في مهنهم] بحيث لا يلبثون أبد الدهر سياكفة وبنائين"[2].

والأسباب التي أرغمت فيلسوف اسطاجيرا على الميل لصالح الشعب ، و صدته عن أنواع الحكم الأخرى ، كحكم الأفراد ملوكا وطغاة ، وكحكم الأقلية أرستقراطية وأوليغارشية ، جـد كثيرة ، استمدها من الواقع السياسي للمدينة اليونانية ، أو أوحى له ا العقل، إذ لا حظ أن معظم الفتن ، والحروب الأهلية الدامية ، والصراعات التي ما انفكت تنخر جسم المدينة الدولة في اليونان ، سببها الاختلافات بين الشطر الأعظم من الأمة ، والأقلية أو الأفراد ، نتيجة ظلم واستبعاد الفئة الأولى للفئة الثانية و ميشها بكيفية أو أخرى ، وهو ما يصوره لنا من خلال هذه العبارات الواردة في"دستور الأثينيين"، إذ يقول :"فقد ظلت العبودية إذن ، بالإضافة إلى الشطر الأكبر من الأمـة أكثر نظم الدستور مشقة ومرارة "[3]."وإنما نظم الدستور على النمط الآنف الذكر ، واسـتبعدت الأقلية الأكثرية ، ثار الشعب على الأعيان"[4]. أو كما قال أيضا : "وعقب تلك الأحداث وقـع الشغب والإضراب بين الأعيان وجمهور الشعب ، حقبة طويلة من الزمن"[5].

---

[1] - نفس المصدر ، ص 50 .

[2] - نفس المصدر ، ص 50 .

[3] - أرسطو ، دستور الأثينيين ، نفس المصدر السابق ، ص 10 .

[4] - نفس المصدر ، ص 18 .

[5] - نفس المصدر ، ص 9 .

وهكذا كما يبدو لنا ، فقد حمل مسؤولية الفتن والاضطرابات السياسية إلى الطبقة العليـا من ا تمع ، أفرادا و أقليات ممن احتكروا السلطة السياسية كامتياز لهم دون غيرهم مـن أفـراد الشعب . ولهذا كما يقول (فرنسيس وولف) ، إذا ما تساءلنا عن "ما هو موقف أر سطو بـصدد السياسة الشعبية في حد ذا ا (أي ما نعنيه بصورة شائعة وواسعة لكلمة ديمقراطية) نلاحظ ، أن تقديره إيجابي تماما ، [وله] حجج عملية بالكامل لصالحها"[1]. يمكن تلخيصها فيما يلي : ربما تكون الديمقراطية هي النظام السياسي الأكثر استقرارا ، والأحسن توازنا اجتماعيا ، والأقل مغامرة مـن غيره ، لأنه من الصعب إفساد الشعب بكامله أو التغرير به . وبصورة أعمق ، هو النظام الوحيـد الذي يسمح بالتناوب الفعلي للمواطنين على تحمل الأعباء ، ولأنه يقوم على قاعدة مثلى للجماعة السياسية التي تتألف من المتساوين بالطبع ، أين يتجسد حكم الجميع للجميع ، و هي قاعدة عامة للتناوب على السلطة السياسية الممكنة ، والأكثر عدالة وتوافقا مع نمط النظام الديمقراطي الـذي يتوخى مصلحة الجميع . وتتحول المنافع المنتظر أن تتحقق من وجود الدولة كغاية عظمـى ، إلى ممارسة فعلية يتمتع ا الكل ، وليس البعض دون البعض الآخر كما هي الحال في الأنظمة السياسية الأخرى[2].

ولكن هذا لا يعني أن تأييد أر سطو طاليس للديمقراطية تأييدا مطلقا لا تشوبه أي شـائبة ، بل لا يخلو تأييده وميله نحو الديمقراطية من تحفظ نسبي . لأن الديمقراطية ليست معصومة من الخطأ ، وهي كغيرها من النظم السياسية الأخرى قابلة للانحراف والوقوع في الفساد . وحسب ترتيبه لها على سلم النظم الصالحة والفاسدة ، "فهي أسوأ الأنظمة الصالحة [ولكنها] أحـسن أو أفـضل الأنظمة الفاسدة "[3]. أي ؛ إذا كان الحكم الملكي أحسن الأنظمة الصالحة ، فإن مآل انحرافه هـو الطغيان[4]. وإذا كانت الأرستقراطية حكما صالحا يحتل المرتبة الثانية بعد الحكم الملكي ، فإن مآلها نحـو الفساد هو الحكم الأوليغارشي (حكم أرباب المال) . أما النظام المسمى عادة "تيموقراطية"(Timocratie) أو المسمى مجازاً "سياسة "والذي يحتل المرتبة الثالثة في ترتيب النظم السياسية الصالحة ، وهو حكم شعبي، فإنـه

[1] - فرنسيس وولف ، نفس المرجع السابق ، ص 136 .

[2] - نفس المرجع ، ص 136 .

[3] - J . Maillet , ibid. , P 121.

[4] - éd , Raymond weil Armand Colin , Paris . 1966 P112 . 113 . a Nicomaque' Aristote , Ethique

إذاما فسد أصبح حكما ديمقراطيا ، وكما يقول أرسطوطاليس في كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"؛ فإن التيموقراطية والديمقراطية "حكمان متجاوران ، "لأن التيموقراطية هي الأخرى تهدف إلى نظـام جماهيري"[1]، غير أن الوجه الأول للحكم الشعبي وجه صالح ، كما أشرنا ، وهو المدعو سياسة أو تيمقراطية ، والوجه الثاني للحكم الشعبي فاسد ، وهو المسمى ديمقراطية . ولكن ، كما يقـول أرسطو طاليس : فإن "الديمقراطية (بالنسبة للنظم السياسية الفاسدة) هي الحكم الأقل فسادا ، لأ لا لا تنحرف عن الدستور إلا انحرافا ضعيفا"[2].

ومهما يكون حال الفساد في النظام الديمقراطي ، أو ما يسمى سياسـة و تيموقراطيـة ، فلابد من تحديد أسبابه ، وتعليله عند أر سطو طاليس .

فيرى هذا الأخير في كتابه (الخطابة) أن من أسباب الفساد عامة ، الإفراط والتفـريط في الشيء "إذا قصرت فاسترخت، وإذا أفرطت فاشتدت"[3].فذلك شأن كل الأنظمة التي تتحول إلى أنظمة فاسدة ، بما فيها النظام الديمقراطي ، إذ هو الآخر كما يقول :"قد يـضعف ويـؤول إلى النحو الذي يسمى خساسة الرياسة ، ليس إذا استرخى [فقط] وضعف ، لكن إذا اشـتد أيـضا [وأصبح قاسيا] جداً "[4]. يمثل لذلك بفطس الأنف ، بحيث إذا كان قليلا قرب مـن الاعتـدال والانسجام ، ولكن "إذا أفرط وتفاقم ...فإنه يصير إلى أن يظن أنه لا أنف هناك "[5].

ولما كان للنظام الديمقراطي مبادئ أساسية يقوم عليها طبعا ، هـي مبـدأ الحريـة ، والمساواة ، وسيادة الأغلبية عن طريق الاقتراع والانتخاب ، فإن الإفراط في ممارسة هذه المبادئ ، يؤدي بالنظام الديمقراطي حتما إلى ما لا تحمد عقباه ، وهو المآل الذي يؤول به إلى الـسقوط في أحضان الطغيان .

فإذا كانت الحرية الممارسة في النظام الديمقراطي "هي أن يعيش المرء كما يشاء، إذ العبودية هي أن يعيش المرء على ما لا يهوى[6].. فيتحرر الأرقاء من سلطة أسيادهم ، .. وتتحرر النـساء

1- . ibid. P113P112

2- . ibid. P113P112

3 - أر سطو طاليس ، كتاب الخطابة ، نفس المصدر السابق ، ص 21 .

4 - نفس المصدر ، ص 21 .

5 - نفس المصدر ، ص 21 .

6 - أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، مصدر سابق ، ص 322 .

والبنين ، وإجازة العيش على ما يهوى كل واحد"[1]، فإن ما ينجم عن رفض الخضوع والانقيـاد لأي شخص كان ، حتى ولو كان هذا الشخص ممثلا للدولة ، هو الرغبة في الحياة فوق القوانين أو خارجها ، وهو ما يؤدي إلى الفوضى ، وفتح الباب على مصراعيه أمام مسعى وأهداف الطغاة .

كما أن المبدأ الآخر الذي تقوم عليه الديمقراطية ، وهو مبدأ المساواة بين المـواطنين ، لا يخلو من عيوب ونقائص ، إذ هو في مفهوم الناس عامة والديمقراطيين خاصة "إحراز المساواة مـن باب العدد والإحصاء"[2]. في حين أن المبدأ الجديد بالمساواة عند أر سطو طـاليس ، هـو مبـدأ الاستحقاق ، لأن العدل لا يقوم على المساواة بين المختلفين كفاءة ، والعكس صحيح .

وانطلاقا من مبدأ المساواة هذا ، يثير أر سطو طاليس مشكلة عميقة وهامـة تتـضمنها ديمقراطية اليونان ، وهي المساواة بين غير المتساوين ، ويعني طبقة الميسرين وطبقة المعسرين .فـإذا كانت عدالة الدولة أن ينال المساواة كل من المواطنين ، عن طريق اختيار الأغلبية ، فالحاصل هـو "أن يكون المعسرون أعظم سلطة من الميسرين ، لأن المعسرين أكثر عددا ، والمرجع الأعلى هو ما قد يبدو للأكثرية"[3]، ومعناه أن الديمقراطية اليونانية التي تبدو على أ ا حكم شعبي تفرضه أكثريـة المواطنين ، وأ ا تحقق العدل والمساواة بينهم ، لا جدوى لها . وما الديمقراطية اليونانية في حقيقتها إلا حكم الطبقة المعسرة الفقيرة . أي؛ "ما يميز أساسـا حـسب أرسـطو، بـين الديمقراطيـة والأوليغارشية ، هو الفقر والغنى ، فأينما وجد حكم الأغنياء حتى ولو كانوا أغلبية فهـو حكـم أوليغارشي ، وأينما وجد حكم الفقراء ، حتى ولو كانوا أقلية فهو حكم ديمقراطي"[4].

ولتجاوز هذا الخلل في الديمقراطية ، يقترح أغلبية نسبية تمتزج فيها رغبة الفقراء والأغنياء معا ، حسب الخطة التي يضعها ، وهي كما يقول :"إن كان الأغنياء مثلا عشرة وكان الفقـراء عشرين ، ووافق ستة من الأغنياء على أمر ، ووافق خمسة عشر من الفقراء علـى آخـر، يـضم

---

[1] - **نفس المصدر ، ص 322 .**

[2] - **نفس المصدر ، ص 322 .**

[3] - **نفس المصدر ، ص 322 .**

[4] - **Marcel Prélot , Ibid., P 95 .**

الأغنياء الأربعة إلى الفقراء ويضم الفقراء الخمسة إلى الأغنياء [1]، ويقدر حينئذ دخل الفئتين وتعطى الأرجحية للفئة المتفوقة بدخلها على الأخرى"[2].

وكما يبدو ، فإن أر سطو طاليس في هذه الخطة الانتخابية قد رجح الفئة الأكثر مالا عن الفقراء ، أو عن الفئة الأقل مالا. إلا أن اقتراحه الانتخابي لا يتعارض مع المبادئ التي يقوم عليهـا تشريع (صولون) للديمقراطية ولا مع الواقع السياسي في اليونان ، إذ كان المشاركون في الحكم عن طريق الاقتراع والانتخابات هم ممن يملكون أموالا أكثر، ويدفعون ضـريبة أو خراجـا أكـبر ، بالإضافة إلى تموينهم للحروب والموائد العامة ، كما هي الحال في بعض المدن اليونانية ، وعلى أي حال ، فقد حاول أرسطو بمشروع نظامه الانتخابي العمل على ذوبان الكتلـتين وانـصهارهما في كتلة واحدة تمتزج فيها إرادة الفقراء والأغنياء التي لا ينبغي أن تكون مزكاة من غير مال .

كما أثار مسألة أخرى لا تقل أهمية ، تتعلق بالأسباب التي بموجبـها يتحـول النظـام الديمقراطي إلى طغيان . وهي أن النظام الديمقراطي السليم ، هو النظام الذي ينبغي أن يشارك فيه جميع المواطنين ، "على أن تكون السلطة العليا للشرع"[3]، وتكون مناصب الشرف في تلك السياسة لخيرة المواطنين . لكن إذا ما انحرفت الديمقراطية ، أصبحت السلطة العليا لمراسـيم الجمهـور أو الشعب لا للقوانين ، وهو الأمر الذي يحصل بتآمر ودسائس مضللي الشعب . إذ أن ظاهرة تضليل الشعب لا تنشأ متزامنة مع الحالة التي تخول فيها السلطة العليا للشرع ، بل في الحالة التي تكـون فيها السلطة العليا لمراسيم الشعب . وهكذا تنشأ دكتاتورية الشعب المغرر به فيـضحى"عـاهلا منفردا بالحكم كأنه شخص مؤلف من أشخاص ، إذ أن الكثير يكونون أسياداً لا باعتبارهم أفراداً بل باعتبارهم جملة "[4]. وهكذا تزول السلطة النسبية التي كان يمارسها الشعب حالـة احتكامـه للقوانين ، لتحل محلها سلطة مطلقة له في حالة تخليه عنها ،"فيصبح الحكم لديه حكما سيدِياً مـن نوع حكم السـيد على أرقائه "[5].

[1] - تتألف الفئة الموافقة على أمر ما في المثال ، 6 أغنياء زائد 5 فقراء فيكون المجموع 11 . وتتألف الفئة الموافقة على أمر آخر من 15 فقيرا زائد 4 أغنياء يكون المجموع 19 شخصا أو صوتا ، بعد ذلك ترجع الفئة الأكثر مالا .

[2] - أر سطو طاليس ، السياسة ، ص 335 .

[3] - نفس المصدر ، ص 195 .

[4] - نفس المصدر ، ص 195 .

[5] - نفس المصدر ، ص 195 .

وهكذا بقدر ما تزداد سلطة الشعب وإصدار أحكامه في كل المشاكل التي ترفـع إليـه باسم المراسيم لا باسم القوانين ، تزداد سلطة المضللين له . "إذ يتأتى لهـم أن يـضحوا عظمـاء بإشراف الشعب على كل الشؤون ، وبإشرافهم على رأي الشعب ، لأن الجمهور ينقاد لهـم"[1]. وشيئا فشيئا يتحول بعض مضللي الشعب المبالغ في تمجيدهم وتعظيمهم إلى طغاة يستولون علـى كل شيء ، فيتخلقون بخلق الطغاة ، ويتصرفون تصرفا م وكأ م من جِـبِلة واحدة .

ولم يفت أر سطو طاليس في النهاية أن يتبرأ من حكم كهذا لا تفـرض فيـه الـشرائع والقوانين سلطا ا على الجميع حكاما ومحكومين ، مع اعتماده على المراسيم الشعبية التي تخـضع لنفوذ المدلسين المضللين ، أن يكون حكما شعبيا أو ديمقراطيا بالمعنى الذي يسميه سياسة .

ونختم بحث موقف أر سطو طاليس من الحكم الشعبي أو الديمقراطية بما انتهى إليه فرنسيس وولف في كتابه عن سياسة أر سطو ، إذ يرى أنه مهما كان أر سطو طاليس تلميـذ أفلاطـون ومعلم الاسكندر، فإن فلسفته أو بالأحرى سياسته ، لا تكون إلا "سياسة ديمقراطيـة وتكـون الديمقراطية أرسطوطاليسية "[2].

[1] - نفس المصدر ، ص 195 .

[2] - فرنسيس وولف ، أر سطو والسياسة ، مرجع سابق ، ص 152 .

الفصل السابع

◄مكانة الديمقراطية في الفكر السياسي الهلليني/الروماني.

المباحـــث

- ◄مفهوم الديمقراطية في الفكر الهلليني/الروماني.
- ◄بوليب ومدحه للجمهورية الرومانية.
- ◄شيشرون والنظم السياسية المختلطة.

المبحث الأول

◂مفهوم الديمقراطية في الفكر الهلليني/الروماني▸

تمهيـــد: عرفنا سابقا الدرجة التي بلغتها الديمقراطية والمكانة التي تبوأ ا على مستوى النظم السياسية والاجتماعية المعبر عنها بالدساتير اليونانية ، وعلى مستوى الفكر والفلسفة ممثلة في ابتكارات كبار الفلاسفة الإغريق على الإطلاق ، أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وغيرهم ، و نحاول هنا مواصلة بحث موضوعها ، لكن في عالم أوسع كالعالم الهلليني والعالم الروماني ، لا عالم المدن الضيقة المصطلح عليها سياسيا بمصطلح المدينة الدولة ، لذا يجدر بنا أن نتساءل عن مصير الديمقراطية في هذا العالم الجديد، وفي مؤلفات غير الجمهورية والقوانين لأفلاطون أو السياسة لأرسطو طاليس ، وبعد ا يار موطنها الأصلي حيث نشأت ونمت ، وبعد تمزق وحد ا السياسية والاجتماعية الضيقة ، إثر فتوحات الإسكندر المقدوني للعالم الهلليني . وما تلاه من حكم ملكي بعد موت الإسكندر سنة 323 ق.م ، ثم الاجتياح الروماني للعالم الهلليني ابتداء من سنة 168 ق.م ، لاشك أن مسار التاريخ الحديث آنذاك قد فرض جملة من المعايير الجديدة التي حلت محل المعايير القديمة ، وشملت بنية ا لتمع اليوناني على مختلف الأصعدة ، وهو ما يقتضي إعادة بنائه حتما وفق المعطيات الجديدة .

أولا / ما يتعلق بالإنسان الفرد : فإنه لم يبق متداخلا للمدينة كما يرى أفلاطون ، وصورة من صور ا ، ولم يبق الإنسان ذلك الحيوان السياسي المحصور بين جدران المدينة الدولة ، المحتك بحكامها ، الملتمس لقوانينها ، إذ كما يقول (ج . ج . شوفالييه) ؛ لقد مات مع أرسطو الإنسان حيوان سياسي وكجزء من المدينة ذات الحكومة المستقلة "[1]، وتلاشت فكرة الخير الأعظم الذي ، تعد الدولة المدينة ، كأقصى تجمع بشري تتحقق فيه ، وتحطمت الحواجز التي طالما

---

[1] - **جان جاك شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط1 . بيروت - لبنان 1985، ص 116.**

فصلت اليوناني عن الأعاجم أو الأجانب المصطلح عليهم بالبرابرة الذين انحطوا في نظر الإغريق إلى طبقة العبيد . فقد أخذت الأمور تسير في اتجاه مغاير،"لأن فكرة الانصهار بين اليونانيين وغير اليونانيين كانت قد انطلقت ، وكانت هذه الفكرة تتضمن المساواة البشرية ، وتماثل الطبيعة البشرية في كل مكان (إذ أصبح) الفرد يمتلك _ بشكل مستقل عن كل مواطنة _ قيمة خاصة ، انطلاقا فقط من صفته كوحدة متميزة وسط الكل الإنساني"[1].

لقد حكم القدر أن يكون تلميذ أرسطو القديم ، الإسكندر المقدوني ، في مقدمة من يحطم المدينة الضيقة التي أسسها معلمه على الصعيد الفكري . إذ تجاوز طموحه طموح معلمه الذي اقتنع بالمدينة كأقصى تنظيم سياسي وتجمع بشري يعيش فيه الفرد ، حاول الإسكندر وخطط لبناء وحدة سياسية أكبر ، هي الوحدة العالمية ، كما أنه دعا لتحقيق هذه الوحدة ، إلى تفتح وازدهار شخصية الفرد على نطاق أوسع . فشجع على امتزاج الأعراق واختلاط الأنساب قصد إذابة الوحدات البشرية الضيقة في وحدة أكبر هي الوحدة العالمية . وأراد أن يكون هو نفسه النموذج الأمثل الذي يقتدى به في هذا ، فتزوج فتاة عراقية ، واتخذ العراق مقرا له .

لكن هذا لا يعني أن الفردية كانت معدومة في النظم اليونانية للمدينة الدولة ، وانما كان يشترط لتفتحها وازدهارها المواطنة التي لم تكن تشمل الجميع .

إن الفرد الإغريقي مع بداية العصر الهلليني أرغمته الظروف على الوقوف في مفترق الطرق للتأمل لحظة أي سبيل يختار ، فإما أن يكيف نفسه مع الشروط الجديدة التي صاحبت السلطة السياسية للممالك الناشئة عن تفتت إمبراطورية الإسكندر قبل سقوطها ، وبالتالي يكون قد اختار الموقف الإيجابي والاتجاه الصحيح لسير الحضارة والتاريخ . و إما أن يكون رافضا لهذه الشروط فيتجه اتجاها مغايرا ، وفي هذه الحال لا يجد نفسه "إلا وحدة سلبية في عالم مجرد وبلا حدود ، وسيرى نفسه مستسلما في عزلة لم تكن معروفة مطلقا في الماضي"[2].

ثانيا / بالنسبة للسلطة السياسية : فإن الموت المفاجئ للإسكندر المقدوني سنة 323 ق.م ، وبعد سنة واحدة من موت أرسطوطاليس في (322 ق .م) قبل إنجاز مخططه الإمبراطوري الكبير، أدى بعد حوالي خمس وأربعين سنة من وفاته إلى انقسام إمبراطوريته الواسعة ، وفي ظروف غامضة

---

[1] - نفس المرجع ، ص 116.

[2] - نفس المرجع ، ص 116.

بين قادته العسكريين ، إلى ثلاث ممالك واسعة هي ؛ مملكة البوتليميين (ptolémées) أو اللاجيين (lagides) في مصر . ومملكة السلوقيين (sélencides) في آسيا الصغرى ، (سوريا وبابل وإيران)، ومملكة الأنتيغونيين (antigonides) في مقدونيا واليونان . ولم تكن السلطة السياسية الجديدة تشبه سلطة المدينة الدولة المألوفة باعتبارها الإطار العام للحياة اليومية عند اليونـانيين . إذ أن مـسألة الاكتفاء الذاتي والسيادة المستقلة عن المدن الأخرى ، والمشاركة الـسياسية المباشـرة للمـواطن الإغريقي ، لم تكن مطروحة بعد حلول السلطة الملكية محل سلطة الدولة المدينة . بل لم يبق لهـذه الأخيرة إلا الاستقلال الإداري .

إن المؤسسات الدستورية التي كان يلجأ إليها المواطنون لحمايتهم وتوفير الأمـن لهـم أصبحت جميعها في يد شخص الملك ، وأصبح "الملك هو الـ (nomos empsucos) ، أي القانون الذي يتنفس ، القانون المتجسد ، القانون المتحرك ، الحي"[1]. وبموجب امتلاك الملـك لمختلـف السلطات ، ألحق به أيضا جميع الفضائل والصفات التي كانت ملكا مشاعا بين المواطنين ، مثـل الفاضل ، و المحسن ، والمنقذ..الخ .

ثالثا / بالنسبة للدين : فهو أيضا لا يخرج عن هذا السياق ، ولا ينفصل عن الأحـداث والمتغيرات الجديدة ، وكما يقال "فإن الناس على دين ملوكها"، بل أكثر من ذلك ، فإن الإفراط في وصف الملوك بالصفات الحميدة أدى تدريجيا إلى تأليههم ، وكما يقول الثعالبي :"لمـا رأوهـم يحيون ويميتون ، ويرفعون ويضعون ، ويولون ويعزلون ، ويعطون ويحرمون ، أن فُتِـنوا ـم وجروا مجرى الغوغاء والغواة في اتخاذهم آلهة وأربابا يعبدو م كما يعبد الله الخلاق الرزاق الواحد القهار ، ورضي غير واحد من جهة الملوك ، وقال (الذي حاج إبـراهيم في ربـه أنـا أحيـي وأميت)[2]. وقال فرعون (أنا ربكم الأعلى[3]) "[4].

وكما يرى الثعالبي وكذلك شوفاليه ، أن هذا كان يرضي الملوك فشجعوه ، لأنه يثبـت أقدامهم في السلطة ويضمن لهم استمرارها في سلالا م بعد وفا م ، ووجد هذا الاعتقاد صـداه

---

[1] - (ن . م) ، ص118 .

[2] - البقرة ، الآية ، 258 .

[3] - النازعات ، الآية ، 24 .

[4] - الثعالبي ، آداب الملوك ، ط.1 دار الغرب الإسلامي ، بيروت _ لبنان 1990 ، ص 36 .

في نفوس اليونانيين ، فتخلوا عن عبادة آلهة جبل الألمب لصالح عبادة الملك الهلليني عبادة منظمة ، يذكر شوفالييه أن أغنية شعبية قديمة كان يرددها الأثينيون طلبا للحماية والرعاية من ديميتـروس (démettrions)ملك مقدونيا تقول :"الآلهة الآخرون إما أ م غير موجودين أو أ م بعيدون ، إمـا أ م لا يسمعون أو أ م لا ينتبهون ، أما أنت ، فأنت هنا ، ونحن نستطيع أن نـراك ، لـيس في خشب ولا في حجر ، وإنما في الواقع"[1]. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل تجاوزه إلى مستوى التنظير والقول بمذهب وحدة الوجود أو مذهب الحلول ، وكما يقول الثعالبي ؛ "وزين لهم هـذه الدعوة الشنيعة قوم من كفرة الفلاسفة و فسقة أهل الأهواء والبدع وشياطين الإنس ، فقـالوا في بعض مقالا م ورقعا م ، إن روح البارئ ، سبحانه ، تحل في الملك فيعبد إلى أن تزول عنه وتحل في غيره ، ومنهم من يقول ، أن الملك من ملوك الأرض لا يخلو من جزء يحل فيه من روح البارئ ، ثم يكون فخامة سلطانه ، وعلو شأنه ، بحسب ذلك الجزء في القلة والكثرة والزيادة والنقصان"[2].

حسب هذا المنطق ، تجاوز اليونانيون عباد م القومية وتخلوا عنها لـصالح عبـادة الإلـه الواحد الذي ترفع وسما عن جميع الآلهة المحلية . وهو ما أدى بشوفالييه إلى الاعتقاد بـأن عبـادة سلالة الملوك ذات أصول يونانية وليس شرقية ، ولم يكن قبل الإسكندر إلا فرعون وحده "من بين كل الملوك ، الشرقيين الذي يشكل موضوعا لعبادة "[3]. وكأن شوفالييه يجهل ظاهرة تأليه الملـوك وعبادة الأسلاف القديمة في الصين واليابان ولدى البابليين وربما غيرهم . وقد أشار القـرآن إلى (الذي حاج إبراهيم في ربه)[4]، وهو ما سبق ذكره في نص الثعالبي .

رابعا / بالنسبة للفلسفة : في سياق العصر الهلليني / الروماني ؛ هي الأخرى جاءت معبرة عن هذه التغيرات التي ظهرت على الساحة مع بداية ا يار الوظيفة المألوفة للمدينة الدولة أو بعدها ، وتحول الاستقرار والأمن والثقة التي طالما وضعها اليونانيون في مد م ، إلى جملة من الإرهاصات والمخاوف والأخطار التي حملتها المتغيرات الجديدة ، أو التي كانوا يشعرون بقدومها عليهم لا محالة ، نتيجة هيمنة سياسة جديدة لها أثرها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية وفي القـيم الأخلاقيـة

---

1 - **أنظر شوفالييه ، نفس المرجع السابق ، ص 119 .**
2 - **الثعالبي ، (ن ، م ، س) ص 36 .**
3 - **شوفالييه ، (ن ، م ، س) ص 119 .**
4 - **البقرة ، الآية ، 258 ,**

والدين وغيرها ، وهو ما أدى إلى ردود فعل فلسفي معبر عن هذه الحال بطرح سؤال والجـواب عنه ، وهو لماذا نعيش ؟ وكيف نعيش ؟ في عالم متغير بمعطيات جديدة تختلف كل الاختلاف عن المعطيات القديمة .

تمثلت ردود الفعل هذه والإجابة عن السؤال المطروح في ظهور عدة مـدارس فلـسفية ، يمكن تصنيفها في صنفين متباينين ، رغم تفرعهما عن أصل واحد ، حاول كل صـنف منـهما التكيف مع الظروف الطارئة بالطرق التي تبدو لأصحاب المدرسة وأنصارها ، أفـضل وأليـق ، يوصف الاتجاه الأول منها بالسلب ، لظهوره في صورة من صور الهروبية والانسحاب من الواقـع المزري بالنسبة إليه ، وهو الاتجاه المعبر عنه بالمدرسة الكلبية (le cynisme) والمدرسـة الأبيقوريـة (l'épicurisme) ، أما الاتجاه الثاني الذي تميز بالإقدام ومسايرة الأوضاع الجديدة مسايرة فعالـة ، هـو الاتجـاه الرواقي (le stoïcisme) الموصوف بالإيجاب .

أ/ عبرت الفلسفة الكلبية (le cynisme) بوسائلها الخاصة عن انسحا ا وهرو ا من الواقع بتصور أسلوب جديد للفضيلة المؤدية إلى السعادة ، يبرز هذا الأسلوب في نظرية الأخلاق العملية المختلفة عن الأخلاق النظرية التي طالما نادى ا سقراط وأفلاطون و أرسطو طاليس وغيرهم .

يبدو السلوك الأخلاقي في ممارسة نموذج من الحياة المتزهـدة الـتي عاشـها ديـوجين (diogène) 327/413 ق.م كأبرز ممثل للمدرسة الكلبية ، إرسال شعر الرأس واللحية ، حمـل العصا باليد ، وضع الجراب على الكتف ، ارتداء الزي التقليدي البسيط الذي أقلع عنه اليونانيون بتأثير الزي المقدوني عليهم ، الطواف كالشاحذين للحصول على قو م من مكـان إلى آخـر ، والبحث في القمامات كالكلاب ، بل اعتبروا أنفسهم "حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة ، كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر "[1]، لذا اشتق اسم مذهبهم من الكلب .

مبدؤهم الأخلاقي ، هو مبدأ السعادة التي لا تتحقق في نظرهم إلا بحيا م المكتفية بـذا ا وفق ما تقتضيه الطبيعة ، أي ؛ الحياة في وئام مع الطبيعة . أو وفق الطبيعـة ."وأحـسن وسـيلة لتحقيق هذا الغرض لديهم ، تبدو لهم في ضرورة التقليل من حاجا م إلى أقصى حد "[2] فنبـذوا

---

[1] - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص 212 .

[2]- Gaetano et Bouthoul, ibid.

الملكية ، واعتبروا المال مصدر جميع الشرور" فهو سوط تجلدنا به الرغبة "[1]. فالكلبي الحقيقي إذن ، "لا يملك شيئا على الإطلاق ، وليس له شأن بروابط الأسرة والتمع والقيم الخارجية كافة الـتي تعارف عليها الناس ، قيم السلالة والطبقة والمنصب ، ومراتب الشرف ، والسمعة ، بل عليـه أن يهاجمها"[2]. لأن العرف ليس من الطبيعة بل أضيف إليها ، لذا فهم يدعون إلى تحرير الذهن مـن العلاقات الاجتماعية والقيم الأخلاقية والعادات والأعراف ، وتحريـر الجـسم مـن العواطـف والرغبات الجسمية .

وليس من الغريب أن يكون الكلبيون أقل الناس شعورا بالوطنية الضيقة المفروضة بالقوانين المتواضع عليها ، لأ م "كانوا يعتبرون أنفسهم مـواطنين للدولـة الكونيـة (cosmopolites) أي مواطنين عالميين"[3]، وهو ما سمح لهم بالتأثير على الرواقيين وذيوع شهر م عهـد الإمبراطوريـة الرومانية ، بعد أن كانت الحركة قد عرفت بعض الخمول خلال القرنين الأول والثاني قبل الميلاد كو ا فلسفة معرضة للسخرية والتحقير على نحو ما .

ب/ كما رأت الأبيقورية (l'épicurisme) في محاولة لتجاوز الوسط المـتغير أو المهـدد بالتغير تعبيرا عن انسحا ا وهرو ا منه ، اصطنعت لنفسها ميكانيزمات خاصة ، تمثلت في جملة من الأفكار التي تعتبر أساس المذهب الفلسفي الأبيقوري الذي اختلطت فيه الأخـلاق بالطبيعيـات وتضافرتا ، لتشكل معا الحصن الحصين للفرد الأبيقوري إنكارا للمخاوف التي تنخر ذاته وتحـيط بـه من كل جانب إزاء هذه الظروف المتغـيرة .

وفي هذه الحالة يكاد يتفق المذهب الأبيقوري مع الصورة التي رسمها جـ ـون بول سارتر (jean Paul Sartre) للذات المنفعلة في إطار شرحه ودفاعه عن مذهبه الوجودي . كموقف إرادي يقفه الفرد إزاء هذه الحالة الانفعالية للتغلب على الخطر الذي يهدد أمنه وسلامته والتكيـف مـع الموقف الجديد . ولا يكون ذلك إلا بإعدام الخطر والتنكر له وإبعاده عن الشعور ، ولكن مع عدم توفر الظروف الملائمة والوسائل الضرورية لذلك يلجأ الفرد المنفعل إلى إزالـة الـشعور ذاتـه . "ولنأخذ على سبيل المثال الخوف السلبي كما يقول (جون بول سارتر) ، أرى وحشاً مفترسـا

---

[1] - الموسوعة الفلسفية المختصرة ،(ن ، م ، س) ، ص344 .

[2] - (ن ، م) ، ص344.

[3] - Gaetano et Bouthoul, ibid. p43

يقترب مني ، تخور قدماي من تحتي ، وتضعف نبضات قلبي ، ويكتنفني الشحوب ، وأقع مغشيا علي ..فالإغماء هنا هو ملجأ .. لعجزي عن (إبعاد) الخطر بالطرق العادية والتسلسل الحتمي ، فقد أنكرت هذا الخطر. شئت أن أجعله منعدما "[1]. أي أنه أراد إبعاد الخطر عن الشعور ، لكن عندما لم تساعد الظروف العادية على ذلك أعدم الشعور نفسه ليكون في منأى من المخاوف المحيطة به من كل مكان .

ففي هذا الإطار يمكن الكلام عن الأخلاق الأبيقورية ، وعن النهج الذي انتهجه الأبيقوريون للوصول إلى السعادة وتجاوز المخاوف التي زرعها رجال الدين والأساطير في نفوس الناس ، كالخوف من الآلهة وانتقامها من البشر عندما لا يوفون بالنذر ، أو عندما يخالفون ولا يطيعون ، والخوف من الموت ، وغير ذلك ، مما رسخ في أذهان الناس نتيجة هيمنة الأساطير والأكاذيب الكهنوتية .

يرى أبيقور ؛ "أن اللذة هي الغاية التي يسعى البشر والحيوانات إلى بلوغها مع نفورهم من الألم بكيفية طبيعية منذ الولادة ، دون تعلم ذلك أو التعود عليه . وهو أمر جلي تؤكده مجرد الملاحظة البسيطة التي تكفي عن الحاجة إلى البرهنة عليه "[2].

والحكيم في نظر أبيقور هو الذي يستطيع التغلب على الاضطرابات النفسية والآلام الجسمية . إذ الهدوء وسلامة النفس وأمنها ، تحل محل اختلاج اللذة ومحل المخاوف التي تعكر صفو الحياة المألوفة للفرد ، وبالتالي تضمن الهدوء النفسي الذي يساعد على إزالة العوائق التي تقف حائلا أمام العقل ، حتى يتمكن هذا الأخير من رفض الأضاليل المأساوية التي تسببها الأديان والأساطير والعادات البالية [3]، وعليه ؛ فالأساس الذي تقوم عليه هذه الآراء الأخلاقية ، "هو أن اللذة وحدها هي الخير، وأ ا خير على الدوام ، واللذة هي إقصاء الألم ..وهي ؛ إما أن تكون لذة جسمية تبلغ أعلى صورها في الصحة البدنية الكاملة ، وإما عقلية إذا كانت تحرراً من الخوف

[1] - جون بول سارتر ، نظرية الانفعال ، ترجمة هاشم الحسيني ، منشورات دار مكتبة الحياة ، ط 1 . بيروت – لبنان دون تاريخ ، ص 57 .

[2] - Voir, Emile Bréhier, histoire de la philosophie, tome premier, p u f, Paris 1961, p360.

[3] - Emile Bréhier, ibid. p 360 .

والقلق"[1]. والفضل في هذا الموقف كما يرى إميل برييه (Emile Brehier) ، يعود للنظرة الـصائبة للأيونيين التي تنصح بضرورة طمأنة النفس بعدم الخوف التام من الآلهة والموت ، وتدعو إلى نبذ الشهوات[2].

إذن ، فالخوف من الموت وما تنذر به الآلهة ، وما تبثه الأساطير لا أساس له من الصحة في نظر أبيقور . لأن "الموت الذي يتجلى بالفقدان التام للإحساس الذي يكمن فيه كل خير وكل شر ، لا يعني شيئا بالنسبة لنا . فهو لا يكون طالما نحن موجودون ، وعندما يأتي ، لا نكون نحـن موجودين"[3].

أما بالنسبة لموقفه من الدين والآلهة ، فهو لا ينكر هذا ولا تلك ، ولكن بمفهومه الخاص وفي إطار مذهبه المادي ، لا بمفهوم العامة من الناس ولا بالمفهوم الذي أشاعه الفلاسفة الإلهيون عن الدين ، فالله في نظره ، هو الذي "خلق العالم ثم نفض (يديه) منه وتركه يتطور تطوره الخاص"[4]. بحيث لا يجوز الاعتداء على قوانين الطبيعة بأي ضرب من ضروب التعسف . ويعني هذا إنكـاره لفكرة الخلق المتجدد ، وتدخل الآلهة بعد الخلق الأول على أقل تقدير ، أو أنه أنكر فكرة الخلـق مطلقا ، إذ أن الآلهة موجودة كما يرى ، غير "أن الكون المشكل وسط الفراغ بواسـطة حركـة الذرات ليس من صنعها ، وهي لا تعرف التدخل في سيره ، إنها سلبية ، بلا همـوم ولا تعطـي الهموم للغير . وتعيش سعيدة تماما في راحة كاملة ، فليس هناك عناية إلهية ولا قدر ، وكل الأشياء تحدث من تلقاء نفسها "[5].ورغم هذا كان يزور المعابد ويشارك في الشعائر وتقديم القرابين ، ربما لإرضاء العامة وتفاديا للخصومة فقط ، وإلا كيف يفهم منه هذا الموقف المتناقض .

ففي هذا الإطار بالذات وجد أبيقور نفسه مضطرا للخوض في الطبيعيات وتبني مـذهب الذرة ، رغم أنه كما يقول برييه (Bréhier)، "يكاد يكون غريبا عن العلوم الجزئية (أو الوضـعية بمفهوم هذا العصر) كالرياضيات والفلك والموسيقى ، وكذلك الطبيعيات ، لم تكن هدفا لـه في

---

[1] الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مرجع سابق ، ص21 .

[2]- Emile Brehier , ibid. p360 .

[3] - انظر نص أبيقور ضمن تاريخ الفكر الفلسفي ، لـجان جاك شوفالييه ، مرجع سابق ، ص 21 .

[4] - جورج سارطون ، تاريخ العلم ، الكتاب الأول ، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان ، الجزء الثالث ، ص 372 .

[5] - انظر شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسي ، نفس المرجع السابق ص121 .

حد ذاته "[1]، لولا المسألة الأخلاقية وما ترتب عنها من كلام في السعادة واللذة والألم ، كالخوف من الآلهة والموت والشياطين والاعتقاد بضروب العذاب في العالم السفلي ، والتي أدت بأبيقور وأتباعه إلى محاولة التخفيف من وطأتها على الإنسان ، بتصور يرون فيه الحل الأمثل للمسألة الأخلاقية والكونية على حد سواء ، هو تصورهم للطبيعة ومذهب الذرة الذي ينكر الأبيقوريون بموجبه "على الآلهة أي سيطرة على الطبيعة أو الاهتمام بالشؤون الإنسانية ، وتنظر إلى النفس باعتبارها مجموعة مؤتلفة من الذرات تنحل عند الموت"[2]. فكانت النظرية في أساسها ، عبارة عن دواء واقٍ وشافٍ للمخاوف العالقة بذهن الإنسان ونفسه . فالعالم بما فيه من آلهة وإنسان وحيوان ونبات ، وجماد وظواهر ، مكون من ذرات أو أجزاء لا تتجزأ ولا ترى بالعين المجردة ، صلبة أزلية أبدية غير محدودة العدد ، تتحرك صدفة أو من تلقاء نفسها في الفراغ ، تتكون الأشياء و تحيا بتآلفها واتصالها وتفسد وتموت بتفككها وانفصالها .

وانطلاقا من المبدأ الذي يتفق عليه اليونانيون : وهو أنه "لاشيء يصدر عن لاشيء ، ولكل شيء بذرة (أو مبدأ) يصدر عنه هذا الشيء "[3]، فإن الطبيعة ذاتها والمنطق ، كما يقول لوكراس Lucrèce (نحو 98 ـ 55 ق.م) ؛ يقودانا إلى هذه الحقيقة ..وهي أنه توجد أجسام صلبة وأزلية هي بذور ومبادئ الأشياء جميعا ، منها تكون العالم"وإليها يعود[4] . أي أنه عند فساد الأجسام أو موتها، "فإن الطبيعة ترد كل جسم إلى أجزائه الأولية ، لكنها لا تدمرها أو تعدمها وتفنيها أبداً . لأنه لو كان العدم يلحق أجزاء الأموات ، لتلاشت جميع الأشياء من أعيننا ، ولزال وجودها جميعا"[5].

ومعنى هذا أن الذرة خالدة أبداً ، والأشياء تتعاقب عليها بالتكون والفساد ، وبالموت والحياة ، نتيجة اتصال الذرات ببعضها مرة ، وانفصالها مرة أخرى ، وهكذا دواليك يستمر الوجود طول الدهر لا يعرف الفناء أو العدم .

---

[1] - **Emile brehier , ibid. p346 .**

[2] - **الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مرجع سابق ، ص 21 .**

[3] - **Lucrèce de la nature, traduction par l'académie française, éditions Garnier frères paris1954, p15.**

[4] - **Lucrèce, ibid. p31.**

[5] - **Lucrèce, ibid. p 15.**

رغم أن أبيقور أراد بأخلاقه الوضعية حمل الإنسان إلى السعادة في هذا العالم وليس في عالم آخر ، وخلاصه من غيا هيب الأساطير الميتافيزيقية الرهيبة ، إلا أنه لم ينج من توجيه الا امـات الخطيرة إليه وفي كل زمان ، كالا ام بالإلحاد والدعوى إلى اقتراف اللذات الحيوانية العارمة الـتي شبهها البعض بلذة الخنازير ، وعدم الاهتمام بالعلم ، واكتشاف الحقيقة ، وانتهاج الهروبيـة والانسحاب من الواقع السياسي والاجتماعي الذي يعيشه مجتمعه وتعيشه أمته اليونانية في هـذه الآونة العصيبة .

غير أن هذه الا امات لا تنفي وجود من برأه منها ، ودافع عنه مع طلب الاعتذار لـه ، معتبراً الأبيقورية ، في صور ا المعتدلة خاصة ، " ذيباً للنفس والجسم معاً وزهداً في الحياة ، يتدرج بالإنسان من مرتبة إلى أخرى ؛ من الاعتناء بالجسم وسلامته ، إلى اقتناء الرغبات باعتـدال ، إلى السعادة الحقيقية "[1]. أي أ ا صورت الإنسان في صورة متزنة يتمتع صاحبها باللذة ويـتحكم في الشهوة[2]، غير مبالٍ بتلك المخاوف التي طالما عكرت صفو حياته .

جـ / أما الرواقية (Stoïcisme)[3]، نسبة إلى الرواق ، وهو البهو الواسع ذو الأعمدة ، فهي مدرسة فلسفية أسسها ثلاثة من كبار المذهب الرواقي الأوائل بأثينا في اية القـرن الرابـع، وبداية القرن الثالث قبل الميلاد[4]. وهم على التوالي ؛ زينون الكيتيـومي Zenon deCittium (322 ـ 226ق.م) ، وتلميذه كليـانتيس Cleanthe (264- 232) ، وكريـسيبوس Chrysippe (232-204) ، وغير هؤلاء من المتأخرين ، نذكر منهم زينـون الطرسوسـي، و ديـوجينس السلوقي، وانتيباتروس الطرسوسي أيضا، وبنايتيوس الرودسي .

ورغم أن أثينا في هذه الآونة كانت لا تزال مهداً للفلسفة اليونانية كما كانت عليه مـن قبل ، إلا أنه كما يقول برييه (Brehier): "لا نجد من بين هؤلاء الفلاسفة الجدد من هو أثيـني أو أنه ينتمي إلى العالم اليوناني الكبير ، إذ أن جميع الرواقيين المعروفين لدينا خلال القرن الثالث هـم

---

[1]- Jean – Marie André, la philosophie a Roma, puf, 1er edition, Paris 1977, p 47.

[2]- Jean – Marie André, ibid. P47.

[3] - عرف الرواقيون عند المسلمين باسم أصحاب المظلة وأصحاب الاصطوان .

[4] - يقول جورج سارطون : "فالآراء الرواقية ولدت في آسيا ، وتشكلت صور ا في أثينا ، وبلغت نضجها وصارت ذائعة مقبولة في روما". أنظر تاريخ العلم ، الكتاب الأول ، مرجع سابق ، ص 392 .

أجانب ، جاءوا من الأقطار المتاخمة للعالم[1] الهلليني ، وهم أبعد ما يكون عن التقاليد المدنيـة أو الحضرية له وعن معتقداته وطقوسه الدينية . تأثروا بمؤثرات أخرى غير المؤثرات الهللينية ، خاصـة بتلك التي تنتسب للشعوب الـاورة ذات الأصل السامي"[2].

أول من نزل بأثينا من هؤلاء ، زينون الكيتيومي ، حوالي 312 ق.م ، فاتصل بـصغار السقراطيين ، واستمع إليهم وتتلمذ عليهم ، فتأثر بالآراء الكلبية خاصة ، وبفلسفة هيراقلـيطس ، قبل أن يؤسس مدرسته ، و يستقل بمذهبه الخاص ويذكر (بربيه) وغيره قصة مجيئه إلى أثينا ، وهو أن أب زينون بعد زيارته لأثينا في مهام تجارية تخصه ، حمل معه كتبا لصغار السقراطيين ، فرغب ابنه زينون بعد قراءته لهذه الكتب في الزيارة إلى أثينا للاستماع إلى أصحا ا[3]، فكان منه ذلك .

ومن الذين اتصل م زينون وتتلمذ عليهم ، يـذكر مؤرخـو الفلـسفة قـراطس الطيـبي(Critias) خاصة ، توفي حوالي 285 ق.م ، ومن فلاسـفة الأكاديمـة اكزينـوقراطس (Xénocrate) عاش حالي (314-239 ق.م)، وبوليمون الاثيني Polémon (314-269 ق.م).

ومن المدرسة الميغارية ستيلبون (Stilpon) وديدوروس(Diodore) ، فكانـت مـصادر تكوينـه بالإضافة إلى ثقافته الأسيوية ، متنوعة ساهمت في استقلاله بمذهبه المتميز .

ويعد المذهب الرواقي رد فعل عنيف لما آلت إليه دولة المدينة اليونانية المنـهارة سياسـيا واقتصاديا وأخلاقيا خاصة ، وما انجر عنها من آراء فلسفية توصف بالسلب ، وتتهم بالانسحاب

---

[1] - **مختصر تاريخ المدرسة الرواقية .**

المؤسس الأول : زينون من كتيوم من أعمال قبرص وهو من أصل فنيقي سامي .

المؤسس الثاني : كليانتيس من أسوس Assos إحدى الجزر اليونانية البعيدة عن أثينا .

المؤسس الثالث : كريسيبوس ولد بسولس Soles من أعمال قبرص

المؤسس الرابع : زينون الطرسوسي (208 إلى 180 ق.م) من كليكية (Cilicie) من طارس (Tarse) أو سولس(Soles) .

المؤسس الخامس : ديوجينس الائرسي (Diogèns de Lairce) السلوقي البابلي Lairce (النصف الأول من القرن الثاني ق.م) على ر دجلة .

المؤسس السادس : انتياتروس(Antiatros) الطرطوسي (...) .

المؤسس السابع : بناتيتيوس Panaetios (النصف الثاني من القرن الثاني ق.م) من رودس.

[2]- **Emile Brehier, Ibid. P 290.**

[3]- **Emile Brehier , Ibid. P205 . وكذلك، يوسف كرم ، (ن . م . س) ، ص 223**

والهروبية عن الواقع ، وهو ما زاد الطين بلة ، كما يقـال إذ :"سمحـت الأكاديميـة للأخـلاق [بالانزلاق] إلى الوراء وتحولت إلى الشك ، وانشغل المشاؤون بالبحث العلمي ، ورضوا في مجـال الأخلاق أن يكون هدفهم هو أكبر قدر ممكن للمنافع الإنسانية . أما الأبيقوريون فقد قالوا بمذهب اللذة الذي ينطوي على الانسحاب"[1]الصريح .

وقد تأثرت الرواقية في بداية طريقها بالمدرسة الكلبيـة ، قبـل اتجـاهها إلى مـذهب هيراقليطس ، فغلب عليها الطابع الأخلاقي ، إذ اعتبرت أن أسباب القلق والشقاء والمخاوف التي تهدد كيان الإنسان اليوناني ، تعود إلى البحث عن المنافع الإنسانية كغاية أساسية في حياة الفرد ، وهو الأمر الذي يفلت من يد الإنسان دائما ، فالصحة الجسمانية مهددة بالتـدهور ، والثـروة معرضة للزوال ، والشهرة والمجد ومراتب الشرف قد تضيع من أصحابها ."كل ذلك قد يحـدث نتيجة لأسباب خارجية قادرة دائما على إفسادها ، وبهذا فمحال على المنافع المادية أو الخارجية أن تكون هي الغاية القصوى لما هو خير. والشيء الوحيد الخاضع لسلطانها خضوعا تاماً هو ما يتخذه العقل من اتجاه أخلاقي سليم ، وذلك هو الفضيلة "[2].

واعتماد المدرسة الرواقية في تصورها للغاية الأخلاقية والخير الأسمى أو الفـضيلة الـتي بموجبها تتحقق سعادة الفرد ، على العقل السليم ، اقتضى منها ذلك ، البحث عن الحقيقة والمعرفة ، وهو ما أدى بها إلى الاهتمام بالطبيعة والقياس المنطقي الذي يقوم أساسا على وقائع الطبيعيـة، ويختلف اختلافا جذريا عن المنطق الصوري كنظرية للقياس الأرسطي . هذا القياس المنطقي عنـد الرواقيين ، هو القياس الشرطي بنوعيه : المتصل والمنفصل، والمصطلح عليه عند المسلمين بالقيـاس الاستثنائي مقارنة بالقياس الاقتراني .

فكانت الرواقية ، إذن ، عبارة عن مذهب أخلاقي أساسه علم الطبيعة وأداتـه العقـل والمنطق السليم ، لجؤوا للدلالة على تصورهم هذا إلى التشبيه المجازي ، فاعتبروا مذهبهم الفلسفي الذي اختلطت فيه الأخلاق بالمنطق وعلم الطبيعة هو بمثابة الحقل[3]، سياجه المنطق ، وأشجاره علم

---

[1] - **الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص 219 . مرجع سابق .**

[2] - **نفس مرجع ، ص 219 .**

[3]**- Jean – Marie André, Ibid. P 37 .**

الطبيعة ، وثماره الأخلاق . والمسألة الثانية في مذهبهم الفلسفي ، تتعلق بنظرتهم الكونية التي هي أهم شيء في هذا المذهب ، فالعالم أو الكون بالنسبة لهم "لم ينشأ نتيجة تراكم أجسام متمايزة وحوادث مستقلة ، بل هو متداخل في كليته مع مبدأ إلهي فعال ، ممثلا في العقل الملازم للعالم، والذي يضمن لهذا الأخير وحدته بانسجام جميع الأجسام على اختلاف أنواعها في علاقات تترابط بموجبها الحوادث في الزمان ، بأبعاده الثلاثة ، ماضياً حاضراً ومستقبلا ، وحسب حتمية غائية تهدف إلى تنظيم الكل في أحسن صورة له .

وعليه إذن ، فالعالم برمته حي، جلي، ومعقول، ممثلا في اللوغوس (Logos) وهو في نفس الوقت ، المبدأ الأول الذي تصدر عنه جميع الأشياء ، وهو المكان الذي احتواها ، والقوة الحيوية التي أوجدتها ، والعقل المدبر لها"[1].

هذا المبدأ الثابت والعقل المدبر عند الرواقيين هو النار ، ولكنها ليست النار المحسوسة ، بل هي مجردة أثيرية لطيفة ، وهي عبارة عن "نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية ، هي حياة العالم وقانونه "لوغوس"[2]، وكما نرى هي عين النار التي قال بها هيراقليطس ، و هي نفس المبدأ العام الذي اصطلح عليه بـ (Logos) ، وهو الله في نظر هيراقليطس والرواقيين ، المتداخل لجميع الأشياء "والله نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، عطاء وجذب ، لكنه يتشكل بأشكال مختلفة ، فهو كالنار المعطرة تماما ، تسمى باسم العطر الذي يفوح منها "[3]، والعلاقة بين الأشياء والنار ، علاقة تبادلية ، تتحول النار (أو تخلص) إلى أشياء ، وتتحول جميع الأشياء (أو تخلص) إلى النار ، فهي تشبه تماماً عملية استبدال البضاعة بالذهب ، واستبدال الذهب بالبضاعة "[4].

فالنار إذن ، "هي المبدأ الأول الذي ينتشر في الأشياء ويعطي للعالم وجوده ، وهي الله في نظر الرواقيين ، الذي اتحد مع العالم في شكل كائن واحد كبير"[5]، وهذا هو عين مذهب وحدة الوجود الذي اعتقده الأيونيون . "فالعالم مكون من مادة وعقل، وهذان ليسا سوى

---

[1]- Louis Rougier, la Scolastique et le Thomisme, Gauthier- villans et Cie, éditeurs P 32.

[2] - يوسف كرم ، نفس المرجع السابق ، ص 18 .

[3]- Héraclide les fragments, Voir, J. Burnet L'aurore de la Philosophie Grecque, édition Française par Aug. Reymond Payot, Paris 1952. P 152 .

[4]- ibid. P 150 , 151.

[5]- Gonzague Truc, Histoire de la philosophie Edition fischbacher, Paris 1950, P 83.

مظهرين لحقيقة واحدة ، فلا عقل بلا مادة ، ولا مادة بلا عقل ، وبعبارة أخرى ، الإله قوة سارية في كل شيء ، إلا أ ا قوة لايمكن أن تنفصل عن جميع الأشياء"[1].

ففي هذا الإطار أُعتبر العلم عندهم ضرورة لإدراك العلاقة بين الطبيعة والعقل المـدبر لهـا (اللوغوس) ، ثم يقتضي أن يكون سلوك الإنسان في إطار الأخلاق الرواقية مطابقا لقانون الطبيعة أو العقل ، فالخير الأعظم عندهم هو الفضيلة ، وهي أن يعيش الإنسان في وفاق مع العقل والطبيعة ، ومن هنا كانت أخلاقهم تقوم على الاكتفاء الذاتي وما تجود به الطبيعة تأثرا بالكلبيين ، أما الشر فهو الرذيلة ، وهي عدم اتفاق سلوك الناس مع الطبيعة والقانون الأعظم (اللوغرس) ، لهذا "تسعى الأخلاق الرواقية إلى تعويد الفرد على تحمل الآلام بكل شجاعة ، وأن يكون سيد انفعالاته ، ولا ينقاد إلا بالعقل وحده "[2].

ولا يشذ موقفهم السياسي عن نظر م إلى الكون وإلى المعرفة والأخلاق ، وهو موقف معادٍ لنظام المدينة الدولة ، إذ أ م "بقوا غير مبالين بالسياسة المحلية للمدن اليونانيـة "[3]. مقابـل تمسكهم بالنظام الكوني ، وتطلعهم إلى دولة عالمية يحكمها القانون الإلهي الوحيد ، ويتعايش فيها البشر والآلهة ، ويتساوى فيها الجميع ، "فاليونانيون والبرابرة ، والأشراف والعامـة ، والأرقـاء والأحرار ، والأغنياء والفقراء ، كلهم سواء ، والفرق الحقيقي الوحيد بين الناس هو الفرق بـين العاقل والأحمق ، وبين الرجل الذي يمكن أن يهديه الله ، والرجل الذي يجب أن يدفع إلى ذلـك قسرا"[4].

و كما يرى شوفالييه ، فإن "وعظ زينون يشبه دعاء الإسكندر أثنـاء مأدبـة أبـيس (Opis) الشهيرة في بلاد الفرس ، قبل عام واحد من وفاته "[5]، وتطرقه للإمبراطورية كنظام سياسي موحد لجميع شعوب العالم للعيش تحت راية واحدة .

---

[1] - جورج سارطون ، تاريخ العلم ، نفس المرجع السابق ، ص 388 .

[2]- Gaetano et Bouthoul, Ibid. P43 .

[3]- Emile Brehier, Ibid. P .205

[4] - جورج . هـ سباين ، نفس المرجع السابق ، ص 221 .

[5] - شوفالييه ، نفس المرجع السابق ، ص 122 .

و يذكر بليتاك (Plutarque) : "أن ما كتبه زينون كما لو كان يحلم ، قام الإسـكندر بتحقيقه .. لقد جمع في إناء واحد كل شعوب العالم ، وأمر الجميع بأن يعتبروا الأرض وطنـهم ، وجيشه قلعتهم ، والناس الأخيار كأهل ، والأشرار كأجانب"[1]. وإذا كان الأمر كذلك كما يرى (بليتارك) ، فمعناه أن الإسكندر المقدوني تأثر فعلا بفلسفة زينون ، ولم يتأثر بفلسفة معلمه المباشر أرسطوطاليس المؤيد لنظام المدينة الدولة ، والمدافع عن نظامها وكيا ا بشدة ، وشتان بين النظرية والتطبيق .

لكن في الواقع ، فإن زينون ميز بين المدينة الدولة والدولة الكونية ولم يكن مثل الكلبين الذين كانوا أكثر عداوة ورفضا للأولى لفائدة الثانية ، فإن "كانت المدينة العالمية تحتل المرتبة الأولى في سلم القيم ، وإذا كان الحكيم الذي يجسد (اللوغوس) هو السيد الحقيقي للإنسانية ، فإن المدينة الصغيرة أو الوطن الصغير الذي ولد فيه الجسد لا ينبغي ، مع ذلك ، التخلي عنه "[2].

كما أنه أيضا، لم يكن كالكلبيين ، رافضاً رفضاً تاماً للعـادات والتقاليـد والقـيم الأخلاقية والقوانين السياسية ، بل كان يعترف بقانون المدينة الصغيرة قانون ، العادات والتقاليـد والأعراف مقابل قانون المدينة العالمية أو الكونية كقانون عقلي . لكنه يرى أنه يجب "أن يكـون القانون الثاني اليد العليا ، ويجب أن [يكون] معياراً تلتزمه شرائع المدن وعادا ا .[لأن] العـادات مختلفة ، ولكن العقل واحد ، و وراء هذا الاختلاف في التقاليد ينبغي أن يكون هناك قـدر مـن الوحدة في الغرض"[3].

وعموماً ، فإن الفلسفة الرواقية جاءت مؤيدة لنظام كوني عام متفتح على النظام السياسي الراهن ، عهد فتوحات الإسكندر وما انتهى إليه العالم الهلليني بعد موت الإسكندر وعلـى يـد الرومانيين ، وحتى وإن لم يصلنا ما كتبه زينون ، فإنه يقال عن رسالته في السياسة بأ ا كانت رداً على جمهورية أفلاطون ـ في تأييد هذا الأخير للنظام المحلي ـ ودفاعاً في نفس الوقـت ، عـن الدولة الكونية والقوانين الطبيعية التي يقرها المنطق والعقل السليم .

---

[1] - نص بليتارك ضمن كتاب تاريخ الفكر الفلسفي لشوفاليه ، مرجع سابق ، ص122 .

[2] - شوفالييه ، نفس المرجع السابق ، ص 124 .

[3] - جورج هـ سباين ، نفس المرجع السابق ، ص 221 .

و في هذا السياق ، كان نوع الحكم الذي يفضله نظريا "مزيجا من الديمقراطيـة والملكيـة والأرستقراطية ، أي ، دستورا مختلطاً"[1]. ولا شك أن هذا الموقف السياسي مـثلا في الدسـتور المشترك ، هو الذي ألهم (بوليبيوس) و (شيشرون) ومن حذا حذوهما فيما ذهبوا إليه في كتابـا م السياسية أو على مستوى التطبيق ، وافتخارهم بالنظام السياسي المختلط ، جادين في إسقاطه على النظام السياسي الروماني زمن الحكم الجمهوري .

كما أن فكرة النظام الكوني والقانون الطبيعي أثرت "في الرجال الذين أخذوا على عاتقهم القيام بالدراسات الأولى في التشريع الروماني.. ولا شك في أن المحاولات الأولى لوضـع تـشريع منظم قام به رجال تأثروا تأثراً قوياً بمذهب الرواقيين"[2]. حتى قيل عن القانون الروماني بأنه ، قادر "على حل المشاكل التي لا يحلها السيف"[3]. خاصة وأن الرواقية عهد الإمبراطورية الرومانية عرفت نوعاً من التجديد والتعديل على أيدي سنيكا (Sénèque) وأبكتيتوس ومـرقص أرليـوس دون الخروج عن الأسس والمبادئ التي وضعها المؤسسون الأوائل ، إذ "كيـف الفيلـسوف سـنيكا (Sénèque) ، الرواقية كمذهب يميز بين الحق الطبيعي الذي يقوم على أساس عقلي ، والحق المدني الموازي له والقائم على أساس قانوني"[4].

ولهذا "وجدت الرواقية إقبالاً عليها في العالم الروماني خلال القرن الأخير للحكم الجمهوري والقرنين الأولين للإمبراطورية الرومانية "[5].

وعليه ، فإن الرواقية رغم تشبثها بفكرة القانون الكوني العام الذي يستحيل إسقاطه على حياتنا اليومية والواقعية ، إلا أ ا جاءت كرد فعل على فشل دولة المدينة وما آلت إليه ، وعـدم استجابة هذه الأخيرة لمطالب الفرد والجماعة على حد سواء ، في ظل نظام سياسي واجتمـاعي طبقي ، يعترف بالعبودية والرق وعدم المساواة بين الأفراد و الفئات الاجتماعية .

---

[1] - شوفالييه ، (ن . م . س) ، ص 124 .

[2] - Chouchard, Ibid. P 64

[3] - Ibid. P 64 .

[4] - Gaetano et Bouthoul, Ibid. P 43 .

[5] - Ibid. P 43 .

كما أ ا حاولت تسليط الضوء على المبادئ والمثل السياسية العليا التي تتلاءم مع كيـان دولة عظمى على الأقل ، مثل إمبراطورية الإسكندر أو الإمبراطورية الرومانية ، إذا لم يسمح بقيام دولة عالمية شاملة تكون السيادة والرياسة فيها للعقل وللقوانين الكونية ، وهو أمر مستحيل .

فقد وضعت الرواقية الخطوط العريضة لفكرة المساواة والحرية والعدل والأخوة الإنسانية العالمية التي تقوم على أساس طبيعي بين البشر ، رغم اختلافهم في الجنس والثروة والمراتب الشرفية ، وأوضحت ، أن مؤسسة الدولة مهما كانت أو انحرفت ، فإن وظيفتها تبقى وظيفة أخلاقية نبيلة لا يمكن فصلها ، على أي حال من الأحوال ، عن المثل السياسية العليا التي وجدت الدولـة مـن أجلها ، أو تجريدها منها .

المبحث الثاني

بوليب (Polybe) 204 – 125 ق.م

شخص بوليب : هو مواطن يوناني الأصل ، استقر فيما بعد بروما . اشـتهر كمـؤرخ ورجل سياسة محنك ، برز أول الأمر كزعيم وطني على رأس جمعية أو رابطة بحرِايجة ،(La Ligue Achéenne) التي تأسست للدفاع عن مقدونيا في نزاعها وحر ا مع روما . وبعد ا زام مقـدونيا واستسلامها، وسقوط اليونان القديمة بكاملها في يد الرومانيين ، اعتقل هؤلاء حوالي ألف رجـل ممن ا موا بمعارضة الاجتياح الروماني لبلادهم وبالمؤامرة ضد روما ، كرهائن أودعوا السجن بروما في انتظار محاكمتهم التي لم تتم ، فبقوا في السجن مدة سبع عشرة سنة توفي معظمهم ولم يبـق منهم إلا حوالي ثلاث مائة رجل ، أطلق سراحهم ، وسمح لهم بالعودة إلى وطنهم ، كان من بينهم بوليب ، الذي ما لبث أن عاد إلى روما ، اتصل خلالها ببعض العائلات الأرستقراطية التي كانـت لها اليد الطويلة في شؤون الحكم والسياسة الرومانية ، أهمها عائلة بول اميل(Paul Emile) الـتي نزل ضيفا عليها بإلحاح شديد من ابنيها ، فوجد عناية خاصة ، وأصبح الصديق الحميم لهما ، وهو ما سمح له بالتنقل وبحرية بين المدن الإيطالية وفي أرجاء الإمبراطورية الرومانية بكاملها . رافق فيما بعد سيبيون (Scipion Emile)[1] في حملاته العسكرية ، زار من خلالها ليبيا (La Libye) وكورسيكا (La Cors) وإسبانيا ، وغيرها من المدن ، إلى أن وقف على سواحل المحيط الأطلنطي[2]. سمحت له هذه الزيارة باكتساب خبرة كبيرة حول النظم السياسية والعسكرية للإمبراطوريـة الرومانيـة ، فكانت له هذه الخبرة وغيرها ، المادة الأساسية التي ضمنها كتابه في التاريخ[3].

---

[1] - هو سيبيون اميليان (Scipion Emilie) ... ابن سيبيون الإفريقي وحفيد بول إميل((Paul Emile اخضع قرطاجنة للنفوذ الروماني .

[2] - Marcel Prélot, Ibid. P 110 , 111 .

[3] - عنوان هذا الكتاب "تواريخ" (Histoires) وهو تاريخ ضخم يقع في 40 كتابا وصلنا منها خمسة كتب فقط . ذا الكتاب اعتبر بوليب ثالث مؤرخ يوناني كبير بعد هيرودوت وثيكيذيذ ، (Thucydide) .

تصوره للنظم السياسية الصالحة : لا يعتبر بوليب فيلسوفاً ولا مفكراً سياسياً ، وإنما يعتبر مؤرخاً كبيراً ، إلى جانب ما اشتهر به من نشاط سياسي معتبر، ابتداءً من مقدونيا موطنه الأصلي ، إلى روما مقر إقامته المفضلة.

وما يهم من كتابه "تواريخ" (Histoires) الذي دونه باللغة اللاتينية ، هو ما بقـي مـن الفصل السادس الذي تناول فيه بحث دستور روما ونظامها العسكري."وما نحتاج إليه (من هذا الكتاب) إلا بعض النقاط التي تعتبر وجهة نظر تصوره للسياسة ، ومن خلال سرده للأحـداث التاريخية فقط "[1]. فإليه "تنسب العديد من الاستطرادات التاريخية ، غير أن هـذه الاسـتطرادات زودتنا بمعارف دقيقة عن العادات والنظم الرومانية لذلك العصر"[2]. أي خلال الفترة التي حـددها كموضوع لدراسته التاريخية ، وتقع ما بين 218 -146 ق.م .

كان نظام الحكم الروماني وقت بوليب لا يزال نظاما جمهوريا بلغ أرقى مستويات التقدم ، اندمجت وانسجمت فيه مختلف الطبقات التي كانت متصارعة . وبعد تحقيق هذا الهدف الـذي بموجبه استقرت السياسة الرومانية داخليا ، اتجهت نحو الخارج تتوسع على حساب المدن الإيطالية، وتبتلعها واحدة بعد أخرى ، إلى أن أخضعتها جميعا ، ثم أخذت تتوسع نحو أجزاء أخرى من العالم ، قبل أن تتحول إلى إمبراطورية عظيمة ، فتختفي تدريجيا النظرية التي كانـت تـنص علـى أن الإمبراطور الروماني يستمد سلطته من الشعب ، وتعوض بأخرى – وهذا بعد عـصر بوليـب – ترى أن مصدر وأصل سلطة الإمبراطور إلهي ، بقي الأمر هكذا إلى أن اعترفـت الإمبراطوريـة بالدين المسيحي كدين رسمي ، اعتبر الإمبراطور خلالها ممثلا لله في الأرض بعد أن كان يعتقد بأنه إله .

أعجب بوليب بالنظم الرومانية زمن الجمهورية ، وبعد أن كان معاديا لرومـا أصـبح صديقا مؤيدا لها ، فنصب نفسه من خلال كتابه في التاريخ مدافعا عن نظمها ، مادحا لدستورها . ولم يكن يعلم بأ ا ستتحول فيما بعد إلى إمبراطورية و دكتاتورية غاشمة ، بل كان جازما مـرة وناصحا أخرى ، ببقائها على النظام الجمهوري والاستقرار على الدستور المختلط الـذي أ ـ ى

- [1]Marcel Prélot, Ibid. P111 .
- [2]Gaetano Mosca et Gaston Bouthoul, Ibid. P 44 .

ظاهرة التحول الدوري للنظم السياسية المتصارعة فيما بينها وفق ما يمليه نظام الطبقات الاجتماعية للرومانيين .

يرى بوليب (Polybe) في شأن النظم السياسية ما يراه أسلافه اليونانيون في فلسفتهم ، وما عاشوه في الواقع على مستوى أنظمة الحكم والدساتير المختلفة التي اشتهرت ا سياسة الدولـة المدينة ، إذ صنفها إلى أنظمة صالحة ، هي ؛ من الأحسن إلى الأسوأ ، النظام الملكـي ، والنظـام الأرستقراطي ، والنظام الديمقراطي ، وأنظمة فاسدة أسوؤها الاستبداد ثم الاوليغارشية ، وآخرها الغوغاء . إذ انتكست الأنظمة الصالحة في سياستها تحولت إلى أنظمة فاسدة . وهذه الأخـيرة لا تدوم على الفساد فتعقبها حتما أنظمة صالحة . وهكذا دواليك ، تتطور أنظمة الحكم في شـكل دائري يحل الفاسد منها محل الصالح ويحل الصالح منها محل الفاسد دون توقف.

فأول حكم خضع له الناس هو الحكم المناركي (الأسري)، الـذي تحـول تـدريجيا إلى استبداد نتيجة عوامل نفسية وأنانية دنيئة ، تتغلب فيها الرغبات والشهوات والأهواء على العقـل، وتتغلب فيها قوى الشر على قوى الخير فتدمرها ، فلا يرضى به العقلاء والأعيان وأخيار النـاس وأسيادهم ، فيحل محله النظام الأرستقراطي الذي بدوره ينتهي إلى حكم أوليغارشي نتيجة إفراط أفراد الطبقة الأرستقراطية في حب المال والتفنن في اقتناء الأشياء اللذيذة على حساب الفقـراء ، وهو ما يؤدي بالشعب إلى الثورة و الإطاحة بحكم الأغنياء ، فيحل النظام الديمقراطي مكان النظام الاوليغارشي ، لكن لا يلبث أن يستولي زعماء الشعب على دواليب الحكم فيتحولون إلى طغـاة ومستبدين ، فيقوم حكم الاستبداد أو الطغيان من جديد وتعاد الكرة .

ولتجاوز الصراع المؤدي إلى تعاقب الأنظمة والدساتير الصالحة والفاسدة في شكل دائري دون استقرار ، ووضع حد لهذه الحتمية ، يرى بوليب أنه يمكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة – بتعبير المناطقة – إذا ما امتزجت أنواع الحكم الثلاثة الصالحة في نظام واحد ، وأصـبح الحكـم حكما مختلطا .

ولتبرير ا الموقف ، يلفت الانتباه إلى دستور روما ونظامها الجمهوري الذي كـان قـد وصل إلى أعلى مراتب الـد والسؤدد . إذ يقول : "إن الأشكال الثلاثة التي تطرقت إليها أعـلاه

توجد جميعا ممتزجة في الجمهورية الرومانية . بحيث أ ا تنافست جميعا حول إدارة دواليب الحكم . وقد خصص لكل منها نصيبه الوافي العادل"[1].

ولكن في نظره لا أحد يعرف الخصائص التي تخص نظام الحكم الجمهوري الرومـاني ، ولا العناصر التي يتألف أو يتركب منها ، حتى الرومانيون أنفسهم يجهلون هـذا ولا يعلمونـه ، "فكيف يمكن إثبات ذلك إذن ؟"[2].

يرى أنه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار سلطة القناصلة (Les Consuls) فإنه يبدو لنـا ا بأ ـ ا سلطة ملكية (منارکية) . وإذا ما نظرنا إلى تلك التي للمجلس الشيوخ (Le Sénat) فإننا نقول بأ ا سلطة أرستقراطية . وأخيرا إذا ما اعتبرنا الصلاحيات الكبيرة للشعب ومكانته في الدولة تأكـدنا بأعيننا واعتقدنا بأ ا سلطة أو دولة ديمقراطية[3].

ثم ينتقل بعد لفت الانتباه إلى وجود الأشكال الثلاثة للحكم ضمن نظام الجمهورية ودستورها ، إلى تحليل هذا النظام الجمهوري وتحليل الدستور إلى عناصره وهيئاته المكونة له ، ليبين مدى حضور الأشكال الثلاثة بقوة ، جنبا إلى جنب في نظام الجمهورية ، إذ يقول : "أما ما يتعلق بالحقوق والمهام التي تمتلكها هذه الأشكال الثلاثة (الملكية والاليغارشية والديمقراطية) والـتي لا تزال تحافظ عليها إلى الآن فإليكموها "[4].

ويحاول تناول مهام كل شكل من أشكال الحكم بالتفصيل على حدى ، ضـمن دسـتور روما ونظامها السياسي . فيذكر بإيجاز مهام القناصلة على رأس الجمهورية ودورهم في قيـادة الجيش خارج روما وداخلها ، ومهام مجلس الشيوخ في التسيير الإداري والسياسي ، والدور الذي يلعبه في الاقتصاد و القضاء والعلاقات الدولية ، كما يتطرق إلى مهام الشعب ومكانته من سلطة الجمهورية ، فيرى على سبيل المثال ، أن من مهام الشعب بواسطة الجمعية العامة طبعا ، يكمن في التصديق على قوانين الجمهورية ، أو إعلان رفضها وإلغائها ، وأخذ قرار الدخول في الحـرب أو الجنوح إلى السلم أو الهدنة ، وله كذلك سلطة إبرام التحالفات ، وعقد المعاهـدات والتـصديق

- [1]Polybe, Histoires, VI. Voir Textes et documents Collection dirigée Par Maurice Duverger . PUF, 1969 P 55 .
- [2]Polybe, Ibid. P 55 .
- [3]Polybe, Ibid. P 55.
- [4]Polybe, Ibid .P 55 .

عليها ، أو إبطالها وغير ذلك من المهام الكثيرة ، إلى أن ينهي كلامه عن دور الشعب قائلا : "يبدو أننا الآن على استعداد تام للاعتقاد بأن القسم الأعظم ، من المهام والقضايا أو المصالح ، موكـول إلى الشعب . وعليه ، فإننا نحكم بأن نظام الحكم هو نظام ديمقراطي"[1]. غير أنه لم يفته بأن يحـذر من مخاطر التطور تجاه الديمقراطية والإخلال بالتوازن ، لأن كل تطور في نظره ، يحدث من الآن فصاعداً ، يكون في اتجاه الديمقراطية ، وبالتالي يكون – حتما – لصالح الـديماغوجيا أو حكـم الغوغاء"[2]. ومن هنا يذَكر بنماذج من الدساتير الديمقراطية التي انتهى أمرها إلى الغوغاء مثل (أثينا) التي عرفت هذا النوع من الحكم ، وكذلك (كريت) ، و (قرطاجنة)خاصة التي ذهبت ريحهـا بسبب الديمقراطية التي أخلت بالتوازن وبتجربة الحكم المختلط "[3].

و يبدو من خلال كلام بوليب وتحليله للدستور المختلط ، أنه يميل إلى صـالح الطبقـة الأرستقراطية ممثلة في مجلس الشيوخ (Le Sénat) أو أنه يعمل على دعمها و مساند ا محذرا من مخاطر وأطماع الأغنياء ، من جهة ، ومن طموح الشعب المتزايد باستمرار للانفراد بالسلطة دون الطبقتين الأخريين ، من جهة ثانية ، إلا أنه يدعي الدفاع عن مجد روما وعن مـصالحها العامـة متذرعا بجملة من الذرائع والمبررات منها ؛ "أنه من المستحيل إيجاد ما هو أحسن شكل من أشكال الحكم المختلفة ، وأيضا لوجود خطر خارجي مشترك يهدد الرومانيين .كل هذا فـرض علـيهم الاتحاد وأرغمهم على التعاون فيما بينهم[4].

كما أن ما ذهب إليه وحاول إسقاطه على الدستور الروماني كدستور مخـتلط ، حقـق توازنا واعتدالا في السلطة السياسية للجمهورية الرومانية ، هو في الحقيقة نفس الخطـاب الـذي نادى به كل من أفلاطون في كتاب القوانين، وأرسطو طاليس في كتاب السياسة ، من مزج بين الأرستقراطية والديمقراطية .

وعلى كل حال ما ذهب إليه بوليب في محاولة تبرير توازن الدستور الروماني الذي وصل إلى قمة مجده وازدهاره ، واستقرار النظم الرومانية وصلاحية قوانينها ، و هو الأمر الذي أدى ا

- [1]**Polybe, Histoires, Ibid .P 56 .**
- [2]**Chouchard, Ibid. P 69 .**
- [3]**Chouchard, Ibid. P 69.**
- [4]**Polybe, Ibid. P 57 .**

إلى فرض هيمنتها على أجزاء واسعة من العالم ، هو في نظر بعض النقاد محاولة جادة في فلـسفة التاريخ، سبق ا بوليب غيره من الفلاسفة .

و بالنسبة إلينا ، نحن الذين نعيش هذا العصر ، حسب رأي (Gaetano Mosca) ، وهو العصر الذي يفصل بيننا وبين بوليب ، والمقدر بأكثر من ألفيتين كاملتين "نستطيع التأكد بسهولة من تعايش (Coexistence) هذه العناصر الثلاثة ؛ مناركية وأرستقراطية وديمقراطية . وهو الأمـر الذي يمكن مصادفته على صعيد كل الأنظمة السياسية . ففي كل منها نجد شخصا أو عددا مـن الأشخاص على رأس الهرم السياسي ، وفي كل مكان يمكن تأكيد وجود طبقة حاكمة ، وعلـى مستوى أي منها يقتضي على الحكومات أن تراعي في حسا ا ضرورة موافقة الجماهير الـشعبية عليها والرضا ا "[1]. وعلاوة على هذا فقد اعترف الفلاسفة بعد بوليب ذا المبدأ الذي يجمـع مختلف أشكال الحكم في دستور واحد ، تفاديا للفتن الداخلية التي طالما دمرت الـدول وقـضت عليها ، وطلبا للاستقرار والاتحاد أو التعاون بين مختلف فئات الـشعب ، المـؤدي إلى سـعادته وازدهار دولته .

- [1]Gaetano Mosca, Ibid. P 44 .

المبحث الثالث

شـيشـرون (106 ـ 43) ق.م

شخص شيشرون : هو ماركوس توليوس ، سمي شيشرون (Cicéron) نسبة إلى (Cicer) ، ومعناها في اللاتينية الحمص[1](Pois- chiche). "لأن أحد أجداده كانت له على أنفه ثؤلولة تـشبه الحمصة الجبلية (Cicer) ، ولكن الأرجح من هذا التحليل ، هو أن آباءه قد اكتسبوا هذا اللقب لما كانوا ينتجون من حمص ذائع الصيت"[2].

وهو ينتمي إلى الطبقة الوسطى من التمع الروماني ، إذ أنه من أبناء طبقة الفرسان ، لذا كان كثير الكراهية للأشراف وكبريائهم و سوء حكمهم ، فاستنكر بشدة امتيازا م اللامشروعة ، وكان كثير الحذر أيضا من الغوغاء وزعمائهم المتطرفين خوفا من استيلائهم على السلطة فيتحول الأمر إلى فوضى وفتن خطيرة يكون ايتها حكما غاشما يفتك بالبلاد والعباد .

تعود شيشرون منذ الصغر و إلى أن صار شابا على الاستماع والاستمتاع بالمحاكمات و المناقشات والخطب التي كانت تدور في الأسواق والساحات العامة . وسرعان ما أتقن فنو ـا وأساليبها ، فأصبح "هو نفسه يشتغل بالقانون، ويلقي خطبا رنانة حوت من البلاغة والشجاعة ما أكسبه شكر الطبقات الوسطى والدنيا"[3]، خاصة حينما قاضى أحد مدعمي سلا Sylla)) وشهر بما كان يرتكبه من جرائم أيام حكم الإرهاب الذي أقامه هذا الأخير على أشده .

ومعنى هذا ، أن شيشرون عاش منذ طفولته في خضم الحروب الأهلية ، وشهد بأم عينيـه الأزمة السياسية الحادة التي أدت إلى فتن دامية بين القادة العسكريين ، خاصة "مـاريوس وسـلا

- [1]Le Robert Pour tous, Ed. Dictionnaire le Robert, Paris 1994, P 89 .

[2] - ول وايريل ديورانت ، قصة الحضارة (الحضارة الرومانية) الجزء الأول من ا لد الثالث ، دار الجيل ، ط. 1 بيروت – لبنان دون تاريخ ، ص 292 .

[3] - ديورانت ، نفس المرجع ، ص 292 .

Sylla)) اللذين تصادما في حرب أهلية ضروس"[1]، انتهت بموت الأول سنة ثمانين (80 ق.م) . فانفرد الثاني بحكم عسكري مستبد .

سافر شيشرون بعدها بقليل إلى بلاد اليونان ، ولعل أن هذا كان منه "فرارا من غـضب ذلك الطاغية"[2]. وظل هناك ثلاث سنين آمناً سعيداً يدرس الفلسفة وفن الخطابة ، وكانت مـدن اليونان هادئة وجميلة آنذاك ، "تستهوي أولئك الذين يحبون الفن والآمان ، وكانت مدارسـها في أوج ازدهارها لم تعهده في سالف الزمن"[3]. انتقل بعدها إلى رودس "حيث استمع إلى محاضـرات أبولونيوس (Appollonius) بن مولون (Molon) في البلاغـة . وإلى محاضـرات بوسـيدونيوس (Poseidonus) في الفلسفة . وتعلم من أولهما تراكيب الجمل المتعاقبة وعفة اللفظ ، وهما الصفتان اللتان كان يمتاز بهما أسلوبه . و تعلم من ثانيهما تلك الرواقية المعتدلة التي نادى بها بعدئذ فيمـا كتبه من مقالات عن الدين وفن الحكم والصداقة والشيخوخة "[4]وغيرها.

و بعد أن درس شيشرون القانون في روما ، ودرس الفلسفة اليونانية في أثينا وغيرها مـن المراكز الفلسفية الأخرى ، خاصة فلسفة أفلاطون وأر سطو طاليس السياسية ، والفلسفة الرواقية ، إذ أصبح الاتجاهان _ رغم اختلافهما_ الرافد القوي الذي يملأ نفسه ، ويثلج صدره ، ويحرك فيه روح البحث الفلسفي والنشاط السياسي. كما أضاف له احتكاكه بالناس والحضارات ومعاينة النظم السياسية والاجتماعية عن قرب ، خبرة واسعة بالقانون والسياسة ، إلى أن أصبح "أعظـم محامي (وسياسي) في عصره ، (فتدرج) في المناصب السياسية في روما و في غيرهـا مـن المـدن والقطاعات ، حتى وصل إلى أرقاها "[5]. وأهم المناصب السياسية التي تبوأها شيشرون عن طريـق ترشيح نفسه لها سنة ثلاث وستين قبل الميلاد (63 ق.م) ، منصب القنصل ((Consul ، وهـو أعلى منصب في الدولة ، إذ انتخبه الشعب "بحماسة بالغة منقطعة النظير"[6]. وربما يعود ذلـك إلى

[1] - كلود نيكولا وآلان ميشال ، شيشرون ، ترجمة محمد ذيب ، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، ط 1 بيروت – لبنان 1982 ، ص 10 .

[2] - ديورانت ، قصة الحضارة ، نفس المرجع السابق ، ص 293 .

[3] - كلود نيكولا وآلان ميشال ، نفس المرجع السابق ، ص 10 .

[4] - ديورانت ، نفس المرجع السابق ، ص 293 .

[5] - علي عبد المعطي محمد ، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي ، مصدر سابق ، ص 67 .

[6] - ديورانت ، قصة الحضارة مرجع سابق ، ص 294 .

شجاعته وتجاربه الكبيرة وإلى مواقفه المتزنة والعادلة ، وخطبه الرنانة التي كان إذا ما انطلق فيهـا "أفاض على السامع جملا متزنة ، جميلة اللفظ ، قوية العبارة (إلى أن يجعل الـساحة أو الـسوق العامة تدوي بالتصفيق والاستحسان"[1].

فكره السياسي وموقفه من الديمقراطية خاصة : قبل بحث ومعالجة هذا الجانـب عنـد شيشرون ، لا تفوتنا الفرصة دون الإشارة إلى ما يكاد يحصل عليه إجماع مؤرخي الفلسفة القديمة ، عله يسلط الضوء على ما نهدف إلى دراسته . وهو أن حظ الرومانيين من الفلسفة ، بما فـيهم شيشرون ، ضئيل وتعوزه الأصالة أو يكاد يكون نادرا أو معدوما . إذ يقول أحد هؤلاء المؤرخين وهو قونزاق تريك (Gonzague Truc) في مستهل الفصل الذي خصصه للأخلاق الرومانية ، ضمن كتابه في "تاريخ الفلسفة " : أنه "ليس لنا ما نتكلم به عن فلسفة رومانية ، وذلك لعدم وجـود هذه الفلسفة . بحيث لا يزال اليونانيون يفرضون هيمنتهم هنا (أي في العالم الروماني) ، فواحـد مثل لوكراس (Lucrèce) لم يفعل أكثرمن تشهيره بأبيقور تشهيرا رائعا ؛ وشيشرون ، ما هـو إلا انتقائي نقح وشرح جميع النظم ولم يخطُ سوى خطوة أبيقورية تغلب عليها سمات نزعـة كلبيـة معارضة للحياة المدنية "[2]. لكنه في المقابل لم ينكر وجود أخلاقيين رومـان ، أسـسوا الحقـوق والأخلاق المتداخلة لها[3].

ويقول جورج هـ . سباين (George H . Sabrine) في شأن شيشرون بالـذات : إن "شيشرون ، لسوء الحظ ، أعوزته الأصالة التي كانت خليقة بأن تمكنه من ابتكار نظرية جديـدة تنسب إليه ويكون مؤداها إغناء الفكر السياسي بمثال جديد يستند إلى أصول رومانية بحتة متحررة من تحكم المصادر الإغريقية "[4].

و دون التعليق على مثل هذه المواقف ، نترك المجال مفتوحا لبحث أفكاره الـسياسية و سيتضح مدى قوة أو ضعف هذه الآراء والأحكام .

---

[1] - نفس المرجع ، ص 339 .

- [2]Gonzague Truc, Histoire de la philosophie, Edition Fischbacher, Paris, 1950, P 96, 97 .

- [3]Gonzague Truc, Ibid .P 97 .

[4] - جورج هـ . سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، ترجمة حسن جلال العروسي ، دار المعارف ط2، مصر 1969 ، ص 238 .

ففي الأوقات العصيبة التي كانت تمر بها بلاد الروم ، حيث فرض قيصر (يوليوس)[1] César (101 – 44 ق م) ، في هذه الآونة ، حكم الفرد ، و نصب نفسه بالقوة بعد انهزام بومبيوس (Pompeius)[2] 106 – 48 ق م ، في معركة (فرسال) سنة 48 ق.م ، اعتزل شيشرون الحياة العامة إلى حين ، وانكب على قراءة الكتب الفلسفية والتأليف فيها ، وهو ما سمح له أن يصنف في مدة لا تزيد عن العامين إلا قليلا ، "ما يكاد يكون مكتبة في الفلسفة "[3]، لكن لا يمكن لنا المرور دون وصف هذا التصنيف ، وأحسن من يصفه بدقة ديورانت ، إذ يقول : "لم يكن يعتزم (شيشرون) على أن يضيف إلى النظم الفلسفية السابقة نظاما جديدا ، بل كان كل ما يهدف إليه ، هو تلخيص تعاليم حكماء اليونان وتقديمها للرومان لتكون آخر ما يهديه لهم في حياته ، ... وأن عمله لا يزيد على تكييف (رسائلهم)[4]"تكييفا جديداً ، بل إنه في بعض الأحيان لا يفعل أكثر من ترجمة هذه الرسائل ، ولكنه قد حول نثر هؤلاء الفلاسفة الجاف الممل إلى لغة لاتينية سهلة ، واضحة ، جذابة ، وجمل بحوثه بالحوار . وكان ينتقل فيها تنقلا سريعا من بيداء المنطق وما وراء الطبيعة الجدباء ، إلى المشاكل الحية ، مشاكل السلوك و حكم البلاد"[5].

و كما يرى دارسوه ، أنه أراد بهذا التأليف السريع ، الذي لم يفعل فيه أكثر من الرجوع إلى أفكار السابقين ، والتمسك بالسنة والتقاليد القديمة التي كانت لا تزال تفرض نفسها على حياة الرومانيين ، نشر ثقافة الفلسفة لملء الفراغ الذي تركه ضعف العقائد الدينية في نفوس الحكام الرومانيين والطبقة العليا من المتمع ، وهو ما أدى إلى الانحلال الخلقي والاجتماعي ، وإلى الحروب الأهلية في نظره ، فأراد أن تحل الفلسفة محل الدين لتعود هذه الطبقة إلى رشدها و طبيعتها ، فيهدأ الوضع وتستقيم الأمور .

---

[1] - هو من كبار رجال الدولة والقواد في (روما ، انتخب قنصلا (59 / 56 ق م) فتح بلاد الغال (58 / 51 ق م) وبعد عودته إلى روما نصب نفسه حاكما بالقوة رغم الحرب الأهلية ، أنجب طفلا من كليوباترا ملكة مصر ، تآمرت عليه الطبقة الأرستقراطية في مجلس الشيوخ واغتالته سنة 44 ق. م ، له تاريخ الحرب الأهلية .

[2] - بومبيوس قائد روماني ، أحد حكام روما الثلاثة ، (هو قيصر و كرا سس) فتح سوريا اغتاله قيصر و"انفرد بالحكم سنة 48 ق.م .

[3] - ديورانت ، قصة الحضارة ، نفس المرجع السابق ، ص 333 .

[4] - خاصة أر سطو طاليس وأفلاطون والرواقية .

[5] - ديورانت ، قصة الخضارة ، (ن . م . س) ص 334 .

وإذا ما تمسك وتشبث شيشرون بأفكار اليونانيين كغيره من المثقفين والمفكرين الرومان ، فهو لا ينكر فضل تأثيرهم الثقافي والفلسفي والسياسي ، بل والحضاري برمته ، على الرومانيين ، وأكثر منه فإنه يبدو من خلال قوله في الكتاب الثاني من الجمهورية ، وكأنه يعمل على رد الجميل لهم أو يحاول ذلك ، إذ يقول : إن ما يمكن الاعتراف به إذن ، هو أنه "لما بدأت رومـا تتثقـف لأول مرة ، كان ذلك بفضل نفوذ علوم الأجانب إليها، وبالفعل لم تكن هذه العلوم بمثابة نبع قليل الماء يجري نحو هذه الأمة ، بل كان نهرا (عظيما) متدفقا ، حمل معه مختلف ألوان الفنون ووسائل المعرفة "[1].

وإذا ما تأملنا مؤلفاته السياسية ، وأهمها كتاب الجمهورية (De Républica) وكـتاب القـوانـين ((De Officiis فإنه يبدو لنا لأول وهلة ودون عناء كبير ، مدى تأثره باليونانيين عامة ، وتقليده لهم ولأفلاطون خاصة ، إذ جاءت بعض مؤلفاته ، تحمل نفس أسماء مؤلفات أفلاطون ، كما نرى في هذين الكتابين اللذين انتهج فيهما نهج الحوار الفلسفي الذي انتهجه أفلاطـون في مؤلفاته ونفس المنوال تقريبا إذا ما تعلق الأمر بالمضمون أو الأفكار .

المفاضلة بين النظم ومن أهم هذه الأفكار التي عالجها شيـشرون متـأثرا بـأفلاطون وأرسطو طاليس وبوليبيوس، وبالنظام السياسي السائد في روما عهد الحكم الجمهوري ، مـسألة المفاضلة بين أشكال الحكم ؛ ممثلة في التقسيم السداسي المعروف عند اليونانيين و الرومانيين منـذ عهد هيرودوت أو قبله ، وهو ؛ الحكم الملكي والحكم الأرستقراطي ، والحكـم الـديمقراطي ، كأنواع من الحكم الصالح ، مقابل حكم الطغيان ، والحكم الأوليغارشي وحكم الغوغاء كـأنواع من الحكم الفاسد الذي نتج عن انحراف الأولى ، " فإذا ما تجمعت مصالح الأمة (ومهام الدولة) في شخص واحد ، سمي هذا الشخص الذي هو على رأس السلطة ملكا، وسمي هذا الشكل بـالحكم الملكي . وإذا ما كانت السلطة بأيدي بعض الأشخاص أو بأيدي النخبة ، نقول أن الدولة يحكمها الأشراف أو الأرستقراطيون . و يكون الحكم حكما شعبيا (أو ديمقراطيا) إذا ما كانت الـسلطة بكاملها للشعب"[2].

- [1]Cicéron, de la république liv 2 Trad .par ch. Appuhn, librairie Garnier Fréres, Paris P 103.
- [2]Marcel Prélot, Ibid. P 123 .

غير أن انفراد فئة من هذه الفئات الثلاث بالحكم ، كما يـرى شيـشرون ، لا يـسمح باستقرار الدولة وصلاحها ، "لأن كل نوع من أنواع الحكم الثلاثة يكون قابلا للفساد بـسهولة إذا ما كان منفردا ، فيحل حكم الطغيان (أو الاستبداد) محل الحكم الملكي ، وحكم أرباب المال ، (الحكم الأوليغارشي) محل حكم الأعيان (الحكم الأرستقراطي)، ويحل حكم الغوغاء والفوضى ، أو الغموض و الارتباك ، محل الحكم الشعبي"[1]. ويرى أن هذا التحول أو الانقلاب من شـكل إلى شكل ، آخر يتم في الغالب عن طريق العنف والحروب الأهلية ، وهو ما يؤدي إلى الفوضى وعدم الاستقرار .

فالضربة القاضية للحكم الملكي في نظر شيشرون ، "تبدأ مع بداية ميل الملك نحو الظلـم (والاستبداد) ، فيستولي عليه في الحال طاغية ، والطغيان أسوأ أنواع الحكم جميعا"[2]، وبالمثل ، إذا ما استطاعت النخبة الأرستقراطية توجيه ضربا ا الموجعة للطاغية ، وهو ما يحـدث في غالـب الأحيان ، يكون مصير الحكم بين أيديها ، "فيحل محل الطغيان النوع الثاني من أنواع الحكـم ، (وهو الحكم الأرستقراطي) الذي لا يختلف عن الحكم الملكي بل يشبهه "[3]. ولا يلبث هذا الأخير، أي الحكم الأرستقراطي ، حكم النخبة ، أن يتحول إلى حكم أوليغارشي بـدوره ، لا يعبـأ إلا بازدياد المال والثراء الفاحش على حساب الأغلبية الفقيرة من المواطنين ، وهـو مـا يـؤدي إلى مناهضة الشعب له ، فيتحول إلى نظام ديمقراطي . لكن إفراط الديمقراطية في الحرية تكون نتيجته حكم الغوغاء . لأن الكثير من الحرية كما يقول ؛ "يولد الكثير من الظلم ، و يمهـد الطريـق إلى أسوأ نظام حكم"[4]. ويعني به حكم الغوغاء وهو الحكم الديماغوجي ، ويشبه الشعب المتمرد على السلطة بكاملها بالحيوان المفترس الذي ينقض على فريسته . و كما يقول (مارسال بريلو) ، "فإن الحكم الذي كان يكرهه بشدة ، هو الحكم الذي تتولد عنه الفوضـى والبلبلـة (Le Chaos) أو الغموض"[5].

- [1]Cicéron de la république, liv.1, ibid. P 75 .
- [2]ibid. P69, 70 .
- [3]ibid. P69, 70 .
- [4] ibid .P73 .
- [5]Marcel Prélot, Ibid. P 124 .

فما هو – إذن – الحل المفضل عند شيشرون للخروج من هذه الدوامة ، وحل الأزمـة التي لا تستقر بموجبها الدولة ، ولا تتوقف ا الفوضى والحروب الأهلية الناتجـة عـن الـصراع السياسي الدائم بين هذه الطبقات؟

إن جواب شيشرون عن هذا السؤال هو نفس الجواب ونفس الحل الذي اقترحه سـلفه بوليبيوس، إذ أنه يفضل نظام حكم مختلط ، تشارك فيه جميع الطبقات السياسية بنسب متساوية ، يجمع بين المناركية وحكم النخبة والحكم الشعبي ، يفضل في هذا الحكم المختلط والـذي يـصفه بالحكم المتزن "أن تكون السلطة العليا ملكية ، يمنح قـسم منـها للنخبـة مـن الأشـراف (أو الأرستقراطيين) ، وتبقى بعض المهام الأخرى للقضاة وإرادة الشعب"[1].

و لتبرير موقفه يرى أن ما يطبع الموسيقى ، هو انسجام واتحاد الأضداد ، ومـا يطبـع الدولة أيضا، هو الوئام الذي يسود بين مختلف الطبقات السياسية والاجتماعية ، "فلا علاقات قوية في الدولة ، ولا ضمان للأمن والسلام غير الوئام ، (ولكنه) لا قيمة ولا وجود لهذا الوئام ، بوجه من الوجوه ، في غياب العدالة "[2].

فهو كما نرى ، يرفض انفصال الأشكال الثلاثة ، وانفراد الواحد منـها بـالحكم دون الشكلين الآخرين ، لأن مآل ذلك الفوضى والاقتتال ، وعدم استقرار الدولة ، ويفـضل نظامـا سياسيا مختلطا يشارك فيه الجميع لتفادي الصراع .

ولم يفوت شيشرون الفرصة للفت النظر إلى أصول هذا النوع من الحكم المختلط ، فيذكر نظام إسبرطة ويرى أن ليكيرع (Lycurgue) المشرع لهذا النوع من النظام ، هو أول شخص لـه هذه النظرة تقريبا ، وهو نفس النظام الذي تسير عليه روما في حكمها الجمهوري مع اخـتلاف الخصائص التي تخص كلا منها ، كما أن سياسة قرطاجنة عرفت هي الأخرى هذا النوع المختلط من الحكم وسارت عليه مدة طويلة من الزمن ، فكان من عوامل ازدهارها ، وفرض هيمنتـها في المنطقة .

لكن إن وقع اختيار شيشرون على الحكم المختلط الذي يشارك فيه الجميع ، لا يعني أنه لا يميل إلى أي شكل من أشكال الحكم ، وإنما كان منه ذلك لصالح الدولة كصالح عام يقتـضي

-[1] **Cicéron, de la République, liv.1, P 75.**

- [2] **Marcel Prélot, Ibid. P124 .**

التضحية بالمصلحة الخاصة والتنازل عنها وعن الرغبة الفردية لفائدة المصلحة العامة التي تلبي رغبات الجميع ، و لو كان ملزما بغير هذا ، أي اختيار النظام المفضل لديه ، لاختار الحكم الملكي ، وهو ما يبدو من كلامه إذ يقول : "إذا ما كنت لابد أن أرضى بشكل بسيط من أشكال الحكم ، كان من الممكن أن يكون الحكم الملكي هو الحكم المفضل جدا لدي من بين مختلف أشكال الحكم البسيط "[1].

لكن تفضيله للحكم الملكي ليس تفضيلا مطلقا لا شروط له تقيده ، ولا معايير له ترغمه على الالتزام ا ، بل يفضله ، مقابل احتفاظه بوجهه الحقيقي ، كالحفاظ على السلطة الدائمة للفرد ، والتحلي بالروح العادلة له ، والحكمة ، والأمن والسلام ، والمساواة ، والحرص على ضمان راحة المواطنين ، وحريتهم[2].

وبعد فراغ شيشرون من توضيح رأيه في هذه المسألة ضمن كتاب الجمهورية ، ينتقل إلى الكلام في القوانين التي تليق بالنظام المختلط ، وقد ألف في ذلك كتابا أيضا هو كتاب القوانين محتذيا حذو أفلاطون ، إذ يقول :"علينا نحن الذين نسن قوانين للمواطنين الأحرار ، ونحن الذين عرضنا أفكارنا في ستة فصول (أي ضمن كتاب الجمهورية) حول أفضل أشكال الحكم ، لا نقترح هنا إلا نصوصا تشريعية تتعلق بدستورنا المفضل"[3].

فما حقيقة هذه القوانين التي سنها شيشرون يا ترى ، والتي يرى أ ا تتناسب مع شكل الحكم المفضل لديه ، وهو الحكم المختلط ؟

إن ما يمكن لفت الانتباه إليه منذ الوهلة الأولى في سياق الإجابة عن هذا السؤال ، هو أن رغم ما يبدو على شيشرون ، من خلال تسمية كتابيه "في الجمهورية "و"في القوانين" بتسمية كتابي سلفه أفلاطون ، بأنه مقلد لهذا الأخير دون سواه ، إلا أن مضمون كتابته في هذين المؤلفين متأثر بالرواقية أكثر مما هو متأثر بأفلاطون ، خاصة أفكاره في كتابه القوانين ، وهو ما يتفق مع رأي هـ . سباين (H Sabrine .) ، إذ يقول :"لعل أعظم ما أسهم به شيشرون بالفعل في تطور الفكر السياسي ، هو ما ألقاه من أضواء على نظرية الرواقيين في القانون الطبيعي (العام

- [1]Cicéron, de la république, liv.2, P 111.
- [2]Cicéron, de la république, liv.2, P 113.
- [3]Cicéron, des Lois liv. 3, trad., par Ch. Appuhn , librairie Garnier Fréres , Paris , P 341 .

الذي) ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كله ، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر ، تلك الطبيعة التي تجعل الجنس البشري (أقرب) ما يكون إلى الله ، وفي هذه النظرة تكمن فكرة دستور دولة العالم ، أي دستور واحد في كل مكان (وفي كل زمان) لا يتغير ولا يتبدل في إلزام جميع الناس وجميع الأمم بأحكامه ، وأيما تشريع صدر مخالفا لأحكام هذا الدستور لا يستحق أن يسمى قانونا "[1].

فما لا يمكن أن يخفى علينا ، هو أن شيشرون كما نرى ، قد تجاوز المفهوم الضيق للمدينة الدولة التي كانت تمثل الصورة المثلى في فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس وغيرهما ، إلى مفهوم الدولة الكونية متأثرا بالفلسفة الرواقية ونظرتها الشاملة للوجود وللأخلاق والنظم السياسية والاجتماعية ، حاول على ضوء هذا المفهوم العام للدولة ، الكلام عن قانون طبيعي عام أيضا ، أو عن دستور شامل يناسبها . وهذا القانون العام في عرفه "هو المبدأ الأول المرتبط بطبيعة البشر ، والذي يخول لنا ، ما يجب علينا فعله ، و يمنع ما يجب علينا تركه ، وهو مبدأ روحي راسخ بقوة في نفوسنا ، بنتائجه وقوانينه "[2]. وكما يبدو ، فإن ما يعنيه بالقانون أو المبدأ العام لا يمكن أن نتصوره في غير العقول البشرية السليمة ، كمظهر من مظاهر القانون الطبيعي المشترك – بدرجة متفاوتة – بين جميع الكائنات ."إن هذا القانون هو العقل السامي وقوة الطبيعة الكلية ، والمبدأ الموجه للإنسان الذي يعيش مستقيما ، فبواسطته يرتبط الإنسان بالألوهية ، ويرتبط البشر فيما بينهم ، كما لو أنهم ينتمون لنفس المدينة ، التي هي الكون الذي ينظمه ويحكمه المبدأ الإلهي"[3].

وبهذا القانون الكوني العام تسقط لديه جميع النظم السياسية والاجتماعية ، بل جميع الدول والقوانين أو الدساتير، لصالح القانون المذكور ،"كمبدأ أول متقدم في كل وقت ، سابق على كل قانون مدون وعلى"دستور كل دولة "[4]. وأيما قانون سنه البشر مخالفا للقانون العام ، فهو باطل ومرفوض ، "وذلك لأنه ما من حاكم أو رعية يستطيعون أن يجعلوا من الصواب خطأ "[5]، فالرق

---

[1] - جورج هـ . سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، ص 239 ، نفس المرجع السابق .

- [2] **Cicéron, des Lois, liv.1 Ibid. P 237 .**

[3] - جون جاك شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسي ، نفس المرجع السابق ، ص 130 .

- [4] **Cicéron, des Lois, liv.1 Ibid. P 237.**

[5] - جورج هـ . سباين ، نفس المرجع السابق ، ص 239 .

كدعامة اقتصادية واجتماعية كان معترفا به لدى الأمم والشعوب منذ القدم ، اعتقادا منهم ، بأنه حق قانوني ، "على الرغم من أن الأمر على النقيض تماما ، إذا ما تعلق بالقانون الطبيعي العـام ، لأن جميع الناس ولدوا أحراراً"[1].

و يرى أن "القوانين التي ينبغي أن تحكم الدول وتشكل النظم ، وتضع القواعد التي يقوم عليها التشريع الخاص بكل دولة أو أمة – وهو ما يسمى بالقانون المدني – (أن يخـضع لمفهـوم القانون الكوني العام) بحيث إذا ما كنا هناك (في أي دولة منـها) لا ننكـر بأننـا في وطننـا الحقيقي"[2].

و ينتهي ، إلى أن المبدأ الذي يجب أن نميز على ضوئه "أفضل القوانين من أسوئها ، هو أنه ليس لنا قاعدة أخرى غير الطبيعية ، فهي فقط التي تجعلنا نميز ما هو حق وما هو غير ذلك"[3].

ثم نراه يشيد بفضل العقل الذي منحنا إياه الله ، " فلا يوجد ما هو أفضل من العقل ، وهـو صفة من الصفات الإلهية التي منحها الله للبشر، وأول علاقة أو اتصال بين الإنسان وربه ، وبـين الإنسان والإنسان "[4]، "و هو الذي يرفعنا عن الحيوان ، ويسمح لنا بالتأويل والـتفكير والتفنيـد والحوار ، وهو عام و مشترك بين جميع الناس، إذ يمكن أن تكون العلوم مختلفة ، لكـن إمكانيـة القدرة على الفهم مقسمة بالتساوي بين جميع الناس"[5]. نلاحظ من خلال هذه الفقرة مدى تـأثر (ديكارت) به ، حينما يدلي هذا الأخير: "بأن العقل هو الشيء الأعدل قسمة بين الناس ، إذ يعتقد كل واحد بأنه منح منه القدر الكافي"[6].

وبفضل هذا العقل المشترك الذي تتساوى قدرته لدى جميع الناس ، ينبغي أن ينظر للأمم والتمعات على أن لهم نفس الدولة ، وأ م يخضعون لنفس القوانين ، ولنفس السلطة ، بحيث أ م

- [1]… La philosophie du droit, Editions A. Pédone , librairie de la cours D'appel et de L'ordre des avocats
- [2]Cicéron, des Lois, liv. 1 , Ibid. P 235 .
- [3]Ibid. P 257 .
- [4]Ibid. P 239.
- [5]Ibid. P 245 .
- [6]René Descartes, discours de la méthode, ENAG – éditions Alger 1991, P 3.

يجدون أنفسهم في النهاية يخضعون لأوامر من يدبر في السماء ، وبالقوانين الإلهية الـتي أرجعـت العالم إلى الإله الأعظم ، وهو ما يتجلى لنا منه العالم وكأنه مشترك بين الإله والبشر[1].

ووعي الإنسان للعلاقات التي تربطه بالخالق ، كقانون طبيعي إلهي عام ، يجعلـه يـشعر ويدرك بفضل العقل السليم الذي منحه الله للبشر ، الأساس الذي تقوم عليه المساواة العميقة بين البشر ، الشاملة لكل شيء ، وعلى مختلف الأصعدة ، وهو ما أدى إلى ظهور الحقـوق الطبيعيـة للبشر، التي تقتضي العدل بينهم ، وظهور ما يسمى بالتمع المدني الذي يقـوم أساسـا لحمايـة الحقوق و الحريات الفردية والاجتماعية في إطار القانون الطبيعي ، الذي يحكم الجـنس البـشري برمته ، هذا التمع المدني هو بمثابة جسم حقيقي مزود "بسلطة قانونية سيدة .. سواء تعلق الأمـر بملكية أو أرستقراطية أو أوليغارشية ، أم بديمقراطية "[2]. غير أن هذه الأشكال مهما اختلفـت في تنظيمها للسلطة ، فهي لا تختلف في السيادة التي تبقى دائما للأمة أو الشعب .

إن الشعور بالمساواة الطبيعية بين البشر، هو الذي أدى إلى العدل واحترام حقوق الناس ، وكما يرى ، فإن الإحساس بالعدل أمر طبيعي في البشر"لكي يساعد كل منا الآخـر ، ولكـي يترابط الواحد مع الآخر [3] ... وإننا ولدنا لأجل العدالة ، والعدل في أساسه ليس صدفة أو اتفاقا ، بل هو أمر طبيعي فينا"[4]، وكذلك نفس الشيء بالنسبة للحق . لأن العقل الذي أعطى القـانون والعدل للجميع ، هو أيضا أعطى الحق للجميع ، وكما يقول :"ما دام العقـل صـفة أو قـدرة مشتركة بين الجميع ، فبالضرورة أنه قد أعطى الحق للجميع"[5].

ويرفض شيشرون أن تقوم العدالة و يقوم الحق على أساس المنفعة الخاصة حـسب الاتجـاه السفسطائي ، "لأن ذلك يعد احتقاراً واختراقاً للقوانين ، ومن يعتقد ذلك ، فإنـه لا يـرى إلا مصلحته "[6]، و يقتضي عدم وجود أي اختلاف أو تعارض بين المنفعة الخاصة والعامة ، بل يجـب

- [1]Cicéron, des Lois, liv. 1 , Ibid. P 241 ,

[2] - شوفالييه ، نفس المرجع السابق ، ص 132 .

- [3]Ibid. P 247 .
- [4]Ibid. p 245 .
- [5]Ibid. P 249 .
- [6]Ibid. P 257 .

اتفاقهما واتحادهما . لأنه كما يقول شوشار (Chouchard) على لسان شيشرون :" لا يمكـن أن تكون الواحدة منهما معارضة للأخرى أو ضدها دون أن تتحطما "[1].

وإذا كان الحق والعدالة لا يقومان على أسس طبيعية ، فلا يعني ذلك غير تلاشـي جميـع الفضائل الإنسانية ، فما عساها تكون الحرية إذن ، و حب الوطن ، واحترام الأشياء التي تجعل منا أناسا فضلاء ، وأين الإرادة الغيرية التي بموجبها نساعد الغير ، ونميل إلى حـب البـشر ، وهـو الأساس الذي يبنى عليه الحق ! فلا يكون هذا منا (أي لا يقوم الحق والعدل على أسـس طبيعيـة)دون ديم الطقوس الدينية والتعاليم الإلهية ، التي هي حسب رأي شيشرون ، ينبغي التمسك ا ، لا خوفا من الله ، ولكن لأجل تمتين الوحدة ، والتماسك أو الترابط بين الإنسان والإنسان[2].

يبدو من خلال هذا العرض المتعلق بفلسفة القـانون لـدى شيـشرون ، أن كتابـه في "القوانين" مكمل لكتابه في "الجمهورية "، إذ أن هذه القوانين الطبيعية العامة التي تستمد قو ا من الله ، والتي تأثر فيها بالفلسفة اليونانية عامة ، والرواقية خاصة ، تتفق ولا تختلـف مـع النظـام السياسي المفضل لديه ، و هو النمط الذي تشترك فيه أشكال الحكم الثلاثة ؛ ملكية ، أرستقراطية ، ديمقراطية ، كنظام مختلط يحقق التوازن بين مختلف الطبقات ويمنع فساد هذه الأشـكال الثلاثـة منفردة ، وتصارعها فيما بينها على السلطة . ولا يقوم هذا النظام المختلط على غير الإرادة العامة للشعب ، ولا يستمد سلطته إلا منه وعن طريق الانتخاب ، وقبول فكرة التداول على السلطة ، إذ يقول على ضوء هذا : "أنه إذن ، ينبغي للذي يطيع ، أن يأمل بأنه سيرأس فيما بعد ، وأن الـذي يرأس ، عليه ألا ينسى بأنه في القريب العاجل ينبغي أن يطيع بدوره ويخضع "[3].

ولتكريس مبدأ التداول والاختيار ، ينصح شيشرون الرعية أو الشعب بالسمع والطاعـة للقضاة والحكام ، بل أكثر من هذا ، فهو يريد من المحكومين تجاه الحكام ، كما يقول :"حبـهم وتبجيلهم"[4]. ولكن لم يفته أن ينبه أيضا ، بأن الحب والتبجيل لا ينبغي أن يكون في غير محله . إذ

- [1] Chouchard ,Ibid. P 74 .
- [2] Cicéron, des Lois, liv, 1 Ibid. P 257 .
- [3] Cicéron, des Lois, liv, 3 Ibid. P 341 .
- [4] Ibid. P 341 .

لا حب ولا تبجيل ، ولا سمع ولا طاعة وخضوع ، "للفرد الذي يبقى دائما على رأس الـسلطة بالقوة "[1].

مكانة أفكاره السياسية : يعتبر شيشرون لدى النقاد ، بأنه أول مفكر سياسي روماني دون نزاع ، إلا أن تفكيره افتقد للأصالة التي تعتبر شرطا أساسياً لابتكار نظرية فلسفية خاصة بـه ، إذ أنه لم يفعل أكثر من محاولة التوفيق بكيفية ملفقة بين مختلف الآراء والأفكار السياسية التي عرفـت ا الفلسفة اليونانية والرواقية خاصة ، وما روجه بوليبيوس في دفاعـه المـستميت عـن النظـام الجمهوري الروماني ومدحه إياه . إذ لم يكن يعلم شيشرون بأن إمكانية تجسيد النظـام المخـتلط الذي نادى به ، أصعب بكثير من تصوره له . وهو ما أدى ، بالفعل فيما بعد ، إلى زوال الحكـم الجمهوري الذي قامت على أنقاضه إمبراطورية رومانية غاشمة ، بعد فتن داخلية مريرة ، وحروب أهلية دامية ، انتهت بتلاشي أحلام شيشرون وأحلام سلفه بوليبيوس ، الذي طالما افتخر بجمهورية روما كنموذج للحكم المختلط الذي يحقق التوازن ، ويضمن استقرار الدولة حسب رأيه .

غير أن هذا لم يمنع أن يكتب الخلود لأفكاره السياسية ، وانتقالها إلى العـصور الوسـطى والحديثة ، وتأثيرها ، بل وفرض هيمنتها على العديد من كبار الفكر والفلسفة ، سـواء أكـانوا لاهوتيين ، أمثال (سانت أوغسطين) أو طبيعيين كـ (مونتيسكيو) وأولئك المدافعين على الحقوق الطبيعية ، وبلغة لاتينية سهلة ، وواضحة جذابة استوعبت مفردا ا واتسعت بـسرعة للمفـاهيم الفلسفية التي لم تكن مألوفة باللغة اللاتينية لدى الرومانيين ، إذ ابتكر مصطلحات فلسفية جديدة ، حاول بموجبها أن يخطو خطوة نوعية وعملاقة في تكييف مذاهب اليونانيين تكييفا خاصا ، يجعلها تتنازل عن طابعها الصوري الماورائي ا لمجرد لصالح الواقع كما يعيشه الإنسان الروماني ذو الميـزة العملية في حياته السياسية و ممارسته اليومية ، وهو ما يتجسد في بناء حضار م ، و قيام دولتـهم على قوانين ما فتئت تتطور لتتلاءم مع الأحداث المتجددة باسـتمرار ، إلا أن تلميـذ الـرواقيين واليونانيين عامة شيشرون ، وجد نفسه غارقا إلى الأذنين في الميتافيزيقا التي كان ينوي تجنبـها ،

- [1]Ibid. P 341 .

نتيجة قوله بالقانون الكوني العام ، لأن هذا الأخير، "هو بالضرورة ذو طبيعة خالصة التجريد "[1].
ورغم محاولته الجادة في تحديد الحق الطبيعي والقانون العام ، إلا أنه أخلط بينـهما وبـين القـيم الأخلاقية العامة ، فجاءت حقوقه وقوانينه متداخلة لها .

- [1]… **La Philosophie du droit, Ibid. P91 .**

الفصل الثامن

◄مكانة الديمقراطية اليونانية والرومانية **في** الفكر السياسي الإسلامي القديم.

المباحـــــث

◄مدى تأثر الفلسفة السياسية عند المسلمين قديما بفكرة الديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين.

◄بين الديمقراطية والشورى.

المبحث الأول

◄مدى تأثر الفلسفة السياسية عند المسلمين قديما بفكرة الديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين.

إن أهم وظائف الفلسفة الإسلامية ، كما هو معلوم ، الوظيفة التي حـاول بموجبـها فلاسفة الإسلام التوفيق بين الشريعة والحكمة ، أو بين العقل والنقل . إذ اعتقد هؤلاء الفلاسفة ، كما يقول كارة دو فو (Carra de vaux) بأن "الفلسفة اليونانية صحيحة صحة الوحي ، وكـانوا يرون أنه يوجد (بالبداهة) اتفاق بين الفلسفة والعقيدة "[1]. وحتى لا يعتبر هذا الحكم مجحفا في حق الفلسفة الإسلامية ، فإن ابن رشد يؤكد هذه الحقيقة نفسها في "فصل المقال" ، إذ يقول : "فإنـا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له[2]. (إلى أن يقول) ..إن الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة[لها] ..وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة "[3]. وأكثر من هـذا فقـد ذهبت م الموازنة والمقايسة إلى درجة ترجيح العقل على النقل عند الضرورة ، ذلك ما يدلي بـه الشيخ محمد عبده دفاعا عن مكانة العقل عند المسلمين ، ودوره في الإيمان الـصحيح عنـده ، إذ يقول : "اتفق آهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه ، على أنه إذا تعارض العقل والنقـل ، أخذ بما دل عليه العقل"[4]. وهو المعيار المؤكد عليه أيضا في فلسفة ابن رشد حينما يقول :"ونحـن

---

[1] - كارة دوفو ، ابن سينا ، ترجمة عادل زعيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، 1390 ﻫ / 1970 م ، ص87 .

[2] - ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، طبع بمطبعة الآداب المصرية ، سنة 1317ﻫ ص 8 .

[3] - ، نفس المصدر ، ص27 .

[4] - محمد عبده ، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ، موفم للنشر ، الجزائر ، 1987 ، ص73 .

نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، إن ذلك الظاهو يقبل التأويل على قانون التأويل العربي[1]، (وكما يرى فإن) هذه القضية لا يشك فيها مـسلم ولا يرتـاب فيهـا مؤمن"[2].

وانطلاقا من هذا المعيار ، أو من هذه الفرضية ، خاض فلاسفة الإسلام غمار البحـث الذي شمل مختلف الجوانب الكونية التي تطرق إليها جحافلة الفلسفة اليونانية ، فبحثوا مواضـيع ؛ الإلهيات ، والطبيعيات ، والرياضيات ، والمنطق ، ومناهج العلوم ، وبحثوا مختلف المسائل الإنسانية ؛ نفسية ، واجتماعية ، وميتا فيزيقية . ولم يتركوا شيئا إلا وحاولوا إدلاء دلاء هـم فيـه ، ولم يقتصروا على النقل والتقليد والترجمة كما يدعي الغربيون ، بل تجاوزوا ذلك بإبداعا م ومبتكرا م العبقرية الحاذقة التي لا تزال تشهد عليها بصما م ، مع حرصهم علـى اتفـاق العقـل والنقـل والتمسك به فيما ذهبوا إليه ، وفي كثير من المناسبات ، وأكثر منه ، كانوا مفتخـرين مبتـهجين بالانسجام الرائع بينهما .

وإذا تأكدت براعة وظيفة الفلسفة الإسلامية الموفقة بين الحكمة والشريعة على مختلـف الأصعدة ، فإلى أي مدى ينطبق هذا على المسألة السياسية ، وكيف عالجوا ، في إطار التوفيق بين الحكمة والشريعة ، نظام الحكم الإسلامي ونظيره اليوناني . وهل حاولوا التوفيـق بـين فكـرة الديمقراطية اليونانية ، على مستوى النظم والفلسفة السياسية ، وفكرة الجماعية في الحكـم عنـد المسلمين ، ممثلة في مبدأ الشورى لديهم ؟ أم أ م أهملوا هذا الجانب ، وفي هذه الحالـة يقتـضي تحديد أسباب ذلك .

ولحل هذا الإشكال ، فإن الأنظار لتتجه دون شك ، إلى واحد مـن كبـار الفلاسـفة المسلمين ، ألا وهو الفارابي الفيلسوف الملقب بالمعلم الثاني ، والذي يعد رائداً للفكـر الـسياسي الإسلامي دون نزاع ، إذ أنه أول من بادر إلى محاولة الملاءمة والتوفيق بين الـسياسة الـشرعية في الإسلام ، والنظريات والنظم السياسية لدى اليونانيين ، وربما لدى الرومانيين أيضا . فكيف كان منه ذلك ؟ وهل كان ديمقراطيا عادلا في طرحه ؛ أي أنه حاول التوفيـق علـى الأقـل . بـين

---

[1] - **القصد من كلامه . اللسان العربي ، أو القياس الفقهي الذي** يختلف في **جوهره عن القياس اليوناني .**

[2] - **ابن رشد ، نفس المصدر ، ص8 .**

الديمقراطية والشورى في الإسلام ، وحاول إثراء هذه المسألة بإثارة النقاش حولها ، أم أنه غض النظر ووقف مؤيدا للاستبداد وحكم الفرد وما جرى مجراه ؟

ولسوء الحظ ، فإن المعلم الثاني كرائد للفكر السياسي الإسلامي ، والذي نزل في ضيافة سيف الدولة الحمداني بحلب ، واستمر صديقا وفيا له حتى وفاته بدمشق ، لم يجرأ على معالجة فكرة الديمقراطية كما هي عند اليونانيين والرومانيين ، ولا يلتفت نحو السياسة الشرعية التي نصت عليها الشريعة الإسلامية ، كما هي الحال لدى الأصوليين ، فقهاء ومتكلمين ، واتجه بخيال الفيلسوف يحاكي بمدينته الفاضلة جمهورية أفلاطون المثالية ، فنصب على رأسها ملكا فيلسوفاً أو حكيماً ، وهذا في حالة تقليده لأفلاطون تقليدا تاما ، أو نصب على رأسها ملكا جمع بين النبوة و الفلسفة ، إذ ما أراد التوفيق بين العقل والنقل أو بين الشريعة والحكمة.

فكانت نتيجة ذلك أن أسس على مستوى الفكر والفلسفة ، نظام حكم مثالي ، تصدر الأوامر فيه وتنفذ ، وفق مبدأ خضوع الأدنى للأعلى ، والكثرة للواحد ، وليس العكس . فلم يتعرض لفكرة الديمقراطية ، كما هي عند اليونانيين والرومانيين ، ولا إلى فكرة الحكم الجماعي التي عرفها المسلمون على المستوى النظري والتطبيقي أيضا ، إلا في إطار مقارنة مدينته الفاضلة بالمدن الجاهلة ، والنظم الفاسدة التي يعد الحكم الجماعي واحدا منها . وقد أثر بموقفه المؤيد لحكم الفرد على معظم الفلاسفة الذين جاءوا من بعده وإلى اليوم .

ويبدو النظام السياسي ، أو نظام الحكم الذي أقره الفارابي ، عملا ملفقا ، حاول به صاحبه التوفيق بين مختلف العناصر ، حتى بدا كالثوب المبرقع الذي تألف نسيجه من خيوط ذات ألوان مختلفة لا انسجام فيها ، وقد سبق الفارابي إلى مثل هذا العمل في كتابه المعروف بعنوان "الجمع بين رأيي الحكيمين" الذي حاول بموجبه التوفيق ، لا بل التلفيق ، بين أراء أفلاطون وأراء أر سطو طاليس في مسائل عدة ، أجمع النقاد والباحثون على إخفاق الفارابي وفشله الذريع فيه ، دون الوقوف على الأسباب والدوافع التي دفعته إلى هذا ، أشار البعض من بعيد ، إلى إمكان عدم توفر المصادر الأساسية للفلسفة اليونانية آنذاك ، أو لعوامل أخرى نجهلها ، مع طلب الاعتذار للفيلسوف المسلم الكبير .

وإننا نجده هنا في نظريته السياسية ، يحاول التوفيق بين عناصر إسلامية وأخرى يونانية ، كما حاول التوفيق بين المدينة الدولة والدولة الكونية ، أو بالأحرى بين مفهوم الدولة في الفلسفة

الكلاسيكية لليونانيين ، ومفهوم الدولة في الفلسفة الهللينية لدى الرواقيين والرومانيين ، حتى أنه لم يهمل أيضا الاتجاه السني والشيعي في فلسفته السياسية .

لقد أكد الفارابي محتذيا حذو اليونانيين ، بأن الاجتماع الإنـساني طبيعـي في البـشر، وضروري لبلوغ الكمال الإنساني ، لأنه كما يقول : "لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمـال الذي لأجله حصلت الفطرة الطبيعية ، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ..ولهـذا كثـرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية "[1].

ويرى أن هذه الاجتماعات ، منها ما هي ناقصة ومنها ما هي كاملة ، وهذه الأخـيرة ، كما يرى ، عظمى ووسطى وصغرى ، " فالعظمى اجتماعات الجماعـة كلـها في المعمـورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مـسكن أمة "[2].

والاجتماع الفاضل سواء كان اجتماع مدينة أو أمة أو المعمورة بكاملها ، هو الاجتمـاع الذي يتم فيه تعاون جميع الأعضاء على الأشياء التي تؤدي إلى نيل السعادة .

وهذه الاجتماعات " الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه "[3]. و بما أن أعضاء البدن مختلفة ومتفاوتة القوى بالفطرة ، وتخضع إلى نظام تراتبي أعلاه عضو واحد رئيس هو القلب ، وتتفاضل الأعضاء الأخرى بقرب مراتبها أو بعدها عن العضو الرئيس ، إلى أن تنتهي إلى أدناها ، وهي تعمل جميعا بمقتضى ما تمتلك من قوى فطرية ابتغاء غرض العضو الرئيس ، ولا تختلف معه أبدا ، وهو أكملها وأفضلها وأتمها في نفسه بالطبع ، فكذلك الأمر بالنسبة لأعضاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غـيره أفضله ، ودونه قوم مرؤوسـون منه ويرأسون آخرين"[4]، إلى أن ينتـهي الأمـر إلى قـوم مرؤوسـين فقـط .

---

1 - الفارابي ، المدينة الفاضلة ، موفم للنشر ، ط . 2 الجزائر 1990 ، ص 94.
2 - (ن ، م) ، ص 94 .
3 - (ن ، م) ، ص 95 .
4 - (ن ، م) ، ص 97 .

وقد انتبه الفارابي عند مقايسة المدينة الفاضلة بالبدن السليم الذي يؤدي أعضاؤه أعمالهم على وجه الفطرة والطبع ، إلى ضرورة رد الأشياء إلى طبائعها وخصائصها التي تخصها دون غيرها ، فرأى أن أعضاء البدن تؤدي عملها طبيعيا ، بينما أعضاء المدينة (أي أعضاء المجتمع) ، رغم أنهم طبيعيون أيضا ، و مفطورون على التفاضل بينهم بما يصلح به إنسان لإنسان ، أو بما يخدم به الواحد الآخر ، إلا أنهم لا يؤدون وظائفهم بالفطرة وحدها ، بل بالملكات الإرادية الحاصلة لهم عن طريق الاكتساب.

و شبه مرة أخرى نظام المدينة الفاضلة بنظام العالم برمته أو بنظام الكون ، لأن مراتب المدينة الفاضلة ، في نظره ، "تشبه مراتب الموجودات في العالم ، فكما أن مراتب الموجودات تبتدئ من الله (السبب الأول) وتنتهي إلى المادة الأولى ، و ترتبط ويأتلف بعضها ببعض ، كذلك مراتب أهل المدينة الفاضلة تبتدئ بالرئيس الذي يشبه الله (هنا) ؛ وتنتهي بالطبقة الدنيا التي تخدم ولا تخدم"[1].

وهكذا كما يقول ، تصير مدينته الفاضلة "شبيهة بالموجودات الطبيعية ، ومراتبها شبيهة أيضا بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والإسطقسات[2]، و ارتباطها وائتلافها شبيه بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها ، ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجدت سائر الموجودات"[3].

و لا تزال الموجودات التي صدرت أو فاضت عن السبب الأول وهو الله ، تتدرج نزولا "وتنحط قليلا (قليلا)، فيكون كل واحد منها رئيسا ومرؤوسا إلى أن تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلا ، بل هي خادمة [وموجودة]لأجل غيرها ، وهي المادة الأولى والإسطقسات"[4].

---

[1] - أبو ملحم ، في مقدمته لكتاب السياسة المدنية للفارابي ، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر ، ط. 1 بيروت – لبنان ، 1996 ، ص 9 .

[2] - الإسطقسات ، كلمة يونانية معناها العناصر الأولى للطبقة وهي الماء والتراب والهواء و النار .

[3] - أبو نصر الفارابي ، كتاب السياسة المدينة ، ص 94 ، 95 نفس المصدر .

[4] - (ن ، م) ، ص 95.

ولرئيس المدينة الفاضلة صفات تخصه لوحده ، أنفرد ا دون غيره من أعـضاء المدينـة ، وامتاز ا عليهم جميعا ، بما حصل له من كمال واكتفاء بذاته ، فهو لا يحتاج إلى شـيء علـى الإطلاق ، ولا يرأسه أو يرشده إنسان أبدا ، بل ، كما يقول الفارابي ، "يكون قد حـصلت لـه العلوم والمعارف بالفعل ، ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده ، وتكون له قدرة على جودة إدراك [كل شيء]مما ينبغي أن يعمل من الجزئيات "[1]. وله القدرة الكاملة على إرشاد غيره و"على استعمال كل من سبيله أن يعمل شيئا ما في ذلك العمل الذي هو معد نحوه ، [وله] قدرة على تقرير الأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة "[2]، ولا تتوفر هذه القدرات في أي كان من البشر ، في نظره ، بل "إنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة ، إذا اتصلت نفسه بالعقـل (الفعال)"[3]. ويكون ذلك على سبيل التدريج ، فيحصل له أولا العقل (المنفعل) ، ثم العقل المسمى (بالمستفاد) ، كوسيط بين العقل المنفعل والعقل الفعال ، ثم يتم الاتصال مباشرة بالعقل الفعـال ، وهذه "الإفاضة الكائنة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هـو الوحي"[4]. وبما أن العقل الفعال يفيض عن وجود السبب الأول ، فهذا الأخير إذن هـو الـوحي الذي يوحي للعقل الفعال بما يفيض به على العقل المنفعل يتوسطهما العقل المستفاد ، "بالقوة التي ا يمكن أن يوفق على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة "[5].

فهذا الإنسان الخارق عند الفارابي والذي يتلقى عن العقل الفعال ، "هـو الملـك في الحقيقة عند القدماء ، وهو الذي ينبغي أن يقال فيه أنه يوحى إليه ، فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه المرتبة ، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة "[6].

والصفات التي ينبغي أن يتصف ا هذا الشخص الكامل الذي يتلقى عن العقل الفعال ، وهو النبي ، إذا ما أردنا التحيز إلى الدين ، وهو الفيلسوف ، إذا ما أردنا الميل نحو الفلـسفة ، أو هـو الملك الذي يجمع بين الحكمة والنبوة ، إن حاولنا التوفيق بينهما ، كما يرى الفارابي . والخـصال

---

[1] - (ن ، م) ، ص 88.

[2] - (ن ، م) ، ص88.

[3] - (ن ، م) ، ص88.

[4] - (ن ، م) ، ص89.

[5] - (ن ، م) ، ص89.

[6] - (ن ، م) ، ص89.

التي يجب أن تجتمع فيه ، ولا تتفرق لبلوغ مرتبة الرئاسة ، عددها اثنا عـشرة خـصلة حميـدة ، مذكورة في كتاب أهل المدينة الفاضلة[1] وهي باختصار : أن يكون تام الأعضاء ، جيد الفهـم ، جيد الحفظ ، ذكيا ، حسن العبارة ، محبا للعدل ، قوي العزيمة ، غير متعطش للدنيا والدينار .

وفي نظر الفارابي ، فإن الناس الذين يرأسهم هذا الرئيس ، سواءً كانوا أهل مدينة (دولة أو أمة أو أهل المعمورة بكاملها ، فهم الناس الأفاضل الأخيار السعداء ، ومجتمعا م هي التمعات الفاضلة .

غير أن الفارابي يعود فيرى ، أن اجتماع هذه الصفات جميعا في شخص واحد أمر محـال قلما يحدث ، لذا يجدر "إن وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه ، بعد أن يكبر، تلـك الشرائط الست المذكورة من قبل، أو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيلة كان هو الرئيس ، وإن اتفق ألا يوجد مثله في وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الـرئيس وأمثاله ، إن كانوا توالوا في المدينة فأثبتت ، ويكون الرئيس الثاني (أي ملك السنة)[2] الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط ، ويكون بعد كبره ، فيه ست شرائط ..أن يكون حكيما .. عالما حافظا للشرائع والسنن .. له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف..لـه جودة رؤيا وقوة استنباط لما سيليه ..أن تكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولـين ... لـه جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب .. فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعـت فيـه هـذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيـسين في هذه المدينة ، فإذا تفرقت هذه في جماعة ، وكانت الحكمة في واحد ، (والشرائط الباقية موزعة بين غيره من أفراد الجماعة) ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل"[3].

ولكن الشيء المؤكد عليه من شروط الرئاسة والذي لم يتنازل عنه أبدا ، هـو الحكمـة بحيث إذا ما توفرت جميع الشروط الأخرى ولم تتوفر الحكمة في الشخص الرئيس ، أو في أحـد أعضاء الجماعة الحاكمة ، فلا يمكن اعتبار هذا الشخص ملكا ، ولا يمكن اعتبار الجماعة ملوكا أو

---

[1] - أنظر ، المدينة الفاضلة ، ص 104 ، 105 نفس المصدر السابق .

[2] - يقول الفارابي: "فيكون الرئيس الذي يدبر المدينة بالشرائع المكتوبة المأخوذة عن الأئمة الماضين ملك السنة "، السياسة المدينة ، ص 90 . نفس المصدر السابق .

[3] - الفارابي ، المدينة الفاضلة ، المصدر نفسه ، ص 106 .

رؤساء . ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون المدينة فاضلة ، بل يكون مآلها الهلاك والدمار في نظر الفارابي.

وهكذا نستنتج ، أن نوع الحكم الذي يؤدي إليه تصور الفارابي للمدينة الفاضـلة هـو الحكم الملكي ، إذا ما توفرت الشروط الموجودة في شخص الملك ، وإلا فإن نظامه كمـا يـرى (كارة دوقو ،) " يؤدي إلى الجمهورية الأرستقراطية "[1].

غير أن ما تجدر الإشارة إليه ، هو أن تركيز الفارابي في مدينته الفاضلة على حكم الملـك الذي يجمع بين الحكمة والنبوة ، كما رأينا ، وفتح نافذة كبيرة على حكم الأقلية الأرستقراطية ، لا يعني أنه يجهل مفهوم الحكم الجماعي كما هو عند المسلمين ، ولا الديمقراطية كما هي في النظم والفلسفة اليونانية ، بل أنه يعلم ذلك ، ولكنه لم يتعرض إلى هذا النوع من الحكم ضمن مدينتـه الفاضلة ، وإنما تعرض له ضمن المدن المضادة[2]، مع تمييزه عنها تميزا خاصا يدل على مدى العناية التي يوليها الفارابي له ضمن هذه المدن ، وعلى معرفة حقيقته معرفة تامة من خلال وصـفه لـه بإسهاب كبير. لكن للأسف ، لم يدرجه ضمن مدينته الفاضلة ، كما ذكرنا ، ولسنا ندري ما هي الأسباب التي حالت دون بلوغ هذا الهدف . وللاستفادة أكثر من هذا الوصف الذي وصف بـه الفارابي الحكم الجماعي ، أُفضل عرض النص الكامل ، كما جاء في السياسة المدنية فاليكموه .

يقول الفارابي: "فأما المدينة الجماعية ، فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلـى لنفسه يعمل ما يشاء ، وأهلها متساوون ، وتكون سنتهم ألا فضل لإنسان على إنسان في شـيء أصلا . و يكون أهلها أحراراً يعملون ما شاءوا ، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم . فتحدث فيهم أخلاق كثيرة ، وهمم كثيرة وشـهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة ، و يكون أهلها طوائف كثيرة متـشا ة و متباينـة لا تحصى كثرة . فتجتمع في هذه المدينة تلك التي كانت متفرقة في تلك المدن كلها - الخسيس منها والشريف – وتكون الرئاسات بأي شيء اتفق من سائر تلك الأشياء التي ذكرناهـا . ويكـون

---

[1] - **كارة دوفو، (ن . م . س) ص 109 .**

[2] - **مضادات المدينة الفاضلة عند الفارابي هي ؛ المدينة الجاهلية ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة ، وتنقسم المدينة الجاهلية إلى ؛ المدينة الضرورية ، المدينة البدالة ، مدينة الخسة والشقاوة ، مدينة الكرامة ، مدينة التغلب ، والمدينة الجماعية .**

جمهورها الذين ليست لهم ما للرؤساء ، مسلطين على أولئك الذين يقال فيهم إ م رؤساؤهم ، و يكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرؤوسين ، و يكون رؤساؤهم على هوى المرؤوسين . وإذا استقصي أمرهم ، لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس .

إلا أن الذين هم المحمودون عندهم والمكرمون ، هم الذين يوصلون أهل المدينة إلى الحرية، وإلى كل ما فيه هواهم وشهوا م ، والذين يحفظون الحرية وشهوا م المختلفة المتفاوتـة علـيهم بعضهم من بعض ومن أعدائهم الخارجين عنهم ، ويقتصرون من الشهوات على الضروري فقط . فهذا هو المكرّم والأفضل والمطاع فيهم . ومن سوى ذلك من رؤسائهم فإما أن يكون مساويا لهم أو أن يكون دو م . ويكون مساويا لهم متى كان إذا اصطنع إليهم الخيرات التي هـي إراد ـم وشهوا م ، بذلوا به على ذلك كرامات و أموالا تساوي ما يفعله م . فحينئذ لا يرون له علـى أنفسهم فضلا ، و يكونون أفضل منه متى كانوا يبذلون له الكرامات ، ويجعلون له مـن أمـوالهم حظا ولا ينتفعون به . فإنه لا يمتنع أن يكون في هذه المدينة رؤساء هذه حالهم اتفقت لهم جلالـة عند أهل المدينة إما وى هوية أهل المدينة ، وإما بأن كان لآبائه فيهم رئاسة محمودة ، فحفظ فيه حق آبائه فيرأس .حينئذ يكون الجمهور مسلّطين على الرؤساء ، وتكون جميع الهمم والأغـراض الجاهلة من هذه المدينة على أتمّ ما يكون وأكثر .

و تكون هذه المدينة من مد م هي المدينة المعجبة والمدينة السعيدة . و تكون مـن ظـاهر الأمر مثل ثوب الوشي الذي فيه ألوان التماثيل وألوان الأصباغ . و تكون محبوبة ومحبوبة السكنى ا عند كل أحد ، لأن كل إنسان كان له هوى وشهوة في شيء ما قدر على نيلها من هذه المدينة . فت ع الأمم إليها ، فيسكنو ا فتعظم عظماً بلا تقدير . و يتوالد فيها الناس من كل جيل وبكل ضرب من ضروب التزاوج والنكاح ، و يحدث فيها أولاد مختلفي الفطر جدا ، ومختلفي التربيـة والنشوء جداً . فتحصل هذه المدينة مدناً كثيرة لا متميزة بعضها عن بعض ، لكن داخلة بعضها في بعض ، متفرقة أجزاء بعضها من خلال أجزاء البعض ، لا يتميز الغريب ا من القاطن . وتجتمـع فيها الأهواء والسير كلها ، فلذلك ليس يمتنع إذا تمادى الزمان ا أن ينشأ فيها الأفاضل ، فيتفـق فيها وجود الحكماء والخطباء والشعراء في كل ضرب من الأمور . ويمكن أن يلتقط منها أجـزاء للمدينة الفاضلة ، وهذا من خير ما ينشأ في هذه المدينة . ولهذا صارت هذه أكثر المدن الجاهلـة

خيراً وشراً معاً ، وكلما صارت أكبر وأعمر وأكثر أهلاً وأخصب وأكمل للناس ، كان هـذان أكثر وأعظم"[1].

وأهم النقاط التي يمكن استخلاصها من فلسفة الفارابي وسياسته في المدينة الفاضلة هي :

أولا : إن معالجة موضوع الفلسفة السياسية ونظام الحكم في المدينة الفاضلة عند الفارابي لا يعني أ ا مجرد هواية أراد الفارابي أن يمتع ا نفسه ، هروبا من الواقع الذي يعيشه الفيلـسوف إلى الخيال ، كما يظن البعض ، ولا هي مجرد شطحة من شطحات الصوفية أراد ا صاحبها الانتقال من مملكة الأرض إلى ملكوت الله في السماء ، كما هو اعتقادهم ، بل هو عمل فكري وسياسـي جاد ، وحقيقة واقعة في شعور الفارابي وكيانه النفسي إزاء الأزمة السياسية التي حلـت بالأمـة الإسلامية آنذاك ، وما آلت إليه الخلافة من ضعف وتفتت وصراع بين الخلافة المركزية والدويلات التي ظهرت هنا وهناك على رقعة الخلافة الإسلامية عهد العباسيين، أو بالأحرى هو "التوتر بـين مدينة الله ومدينة البشر ، بين دولة الدنيا ودولة الدين ، بحيث أخذت دولة الدين تضيق بنفسها "[2] أمام دولة الدنيا ، وأخذت الأمور تسير نحو الانفصال التام بينهما ، فبادر الفارابي بمدينته الفاضـلة التي تجمع بين السياسة والدين ، ليكون بمثابة سد مانع أمام هذا الانفصال والتمزق الذي آلت إليه الخلافة الإسلامية .

ثانيا : وجد الفارابي الحل في إمكانية التوفيق بين الحكمة والشريعة ، أو بين العقل والنقل ، وبين مدينة الدنيا ومدينة الدين ، رافضا الطرح الأحادي الذي تطرحـه الفلـسفة الكلاسـيكية لليونانيين ، والذي لا يأخذ بعين الاعتبار إلا دولة العقل أو دولة الدنيا ، ورافضا ، في نفس الوقت ، طرح الأصوليين الإسلاميين ؛ فقهاء ومتكلمين ، المؤيد بقوة لدولة الدين دون سواها .

ثالثا : جمع الفارابي ، لتأسيس مشروعه الذي يجمع ويضم دولة الدنيا ودولة الدين عناصـر بناء متعددة ، ومبادئ متنوعة و مختلفة ، محاولا العمل على تلاؤمها وانسجامها في الكـل الـذي يتصوره في مدينته الفاضلة ، فاستمد بعض عناصرها من جمهورية أفلاطون المثالية ، وأخرى مـن

---

[1] - الفارابي ، السياسة المدنية ،(ن . م . س) ص114 / 116.

[2] - عبد السلام عبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ط . 1 . دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان ، 1979 ، ص 128 ، 129 .

الشريعة الإسلامية ؛ سنية وشيعية ، ولم يهمل إضافة عناصر أخرى مصدرها الفلسفة الرواقية والرومانية .

رابعا : نلاحظ كيف تجاوز ببراعة فائقة كيان "الدولة المدينة " كما هي في الواقع اليوناني وفي الفلسفة الكلاسيكية لدى أفلاطون وأرسطو طاليس وغيرهما ، إلى دولة أكبر ، ونظام سياسي أوسع وأشمل ، تضم هذه الدولة أمة كاملة كما هي حال الخلافة الإسلامية ، أو تضم سكان الكون بكامله أو المعمورة ، كما هو شأن الدولة في الفلسفة الرواقية والرومانية .

خامسا : إن نظام الحكم الذي تصوره الفارابي في مدينته الفاضلة ، نظام هرمي تصدر الأوامر فيه من الأعلى إلى الأدنى ، ومن الواحد إلى الكثرة وليس العكس ، ووضع على رأس هذا الهرم السياسي ملكا يجمع بين النبوة والفلسفة في محاولة للتوفيق بين الحكمة والشريعة . شبه نظام المدينة الفاضلة بنظام الجسم الذي يدبره القلب ، محتذيا حذو أفلاطون ، وشبهه مرة أخرى بنظام الكون برمته ، متأثرا بالمسلمين والرواقيين في هذا المجال .

سادسا : لم يتطرق الفارابي في خطابه السياسي الذي يوفق بين الحكمة والشريعة ، إلى محاولة التوفيق بين الشورى في الإسلام كركن أساسي في الحكم الجماعي وكمبدأ مؤكد على تطبيقه في اختيار الإمام أو الخليفة ، وفكرة الديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين على مستوى النظم والفلسفة السياسية . وإزاء هذه النقطة الأخيرة يمكن أن نتساءل عن الأسباب التي أدت بالفارابي إلى إهمال مناقشة العلاقة بين مبادئ الشورى ومبادئ الديمقراطية ، كظاهرتين طارئتين على الساحة السياسية ، لم يمر زمن طويل على ظهورهما ، ولا يكاد يوجد ما يفرق بينهما ، رغم اختلاف المصدر الذي صدرتا عنه واختلاف المجتمع الذي ظهرتا فيه .

وغياب الجواب أو انعدامه عن هذه الأسئلة ضمن تاريخ الفلسفة ، يفتح الباب على مصراعيه أمام المناقشة والتأويل ، ومحاولة إيجاد المبررات التي تبرر ذلك .

1/ يبدو أن الفارابي كان أميل في طرحه السياسي إلى الشيعة الذين يؤيد أتباعهم مبدأ النص مع رفضهم لمبدأ الشورى والاختيار ، و القول بالإمام المعصوم والمهدي المنتظر . وهو ما لا يكاد يختلف عن تصور الفارابي للحاكم في المدينة الفاضلة .

2/ ربما أنه لاحظ بأن الديمقراطية ، كما هي في واقع اليونانيين وتصورهم ، تؤدي حتما إلى فصل السياسية عن الدين ، وفصل المدينة الدولة أو الدولة الوطنية كما هو في هذا العصر ، عـن الخلافة التي تشمل الأمة أو المعمورة بكاملها كما يرى .

3/ كما يبدو أيضا ، بأنه قد تأثر بموقف أفلاطون المتحامل بشدة على النظام الديمقراطي وحكم الغوغاء كما يسميه ، والذي يتعارض مع ميوله نحو النظم الطبقية وتأييده للحكم الملكـي والحكم الأرستقراطي ، في غياب موقف أر سطو طاليس الذي لم تكن الفرصة سانحة للفارابي حتى يطلع على كتبه السياسية التي لم تكن قد ترجمت آنذاك ، ككتاب السياسة ، وكتـاب دسـتور الاثينيين ، و ما له علاقة بالموضوع . وقد عالج أر سطو طاليس ظاهرة الديمقراطيـة في الكتـابين المذكورين معالجة موضوعية ، بين فيها مواضع محاسن الديمقراطية وقو ا وجوانب ضعفها ، مـع ميله أكثر نحوها ، وله في ذلك حجج دامغة .

وهكذا رغم أن نوايا الفارابي وجهوده كأول رائد للفلسفة السياسية عند المـسلمين ، انصبت على معالجة الأزمة السياسية للخلافة وإيجاد الحلول لها ، إلا أ ا جاءت في صورة مثاليـة بعيدة عن الواقع ، ولم تقدم الحلول التجريبية اللازمة التي يمكنها أن تضع حدا للاستبداد السياسي وما آلت إليه الخلافة ، باقتراح المشاركة الجماعية في الحكم مثلا ، أو خلق مؤسسات دسـتورية ورقابية تقيد أنانية الحاكم وطموحه اللامحدود في اتجاه الانفراد بالسلطة و ميشه للأمة .

ولم يقتصر موقف الفارابي المثالي عليه كشخص فقط ، بل تجاوز تأثيره إلى غيره مـن الفلاسفة الذين جاءوا من بعده ، أمثال ابن سينا وابن رشد وغيرهما ، وسار على نفس المنوال جل الفقهاء والمتكلمين وكتاب تأديب الأمراء ، إذ بقي الفكر السياسي الإسلامي برمته حتى عهد ابن رشد فكرا تجريديا وقياسيا ، تمسك رواده بنموذجين مثاليين ، ووقفوا عندهما دون محاولة تجاوزهما إلى نموذج آخر ، "وهما : النموذج المثالي الشرعي للخلافة الذي تمسك به الفقهاء ، وأهل الكلام ، والنموذج المثالي لفلسفة المدينة الفاضلة "[1].

وهناك أسباب أخرى عند المفكر الـسياسي المعاصـر ، أ . ك. س لامبتـون (Limbton. A.K.S) ، أدت بالاتجاهات الثلاثة للفكر السياسي الإسلامي ، وهي ؛ الاتجاه الفلسفي والاتجـاه

---

[1] - **الدكتور أحمد فؤاد عبد الجواد عبد ا يد ، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط 1 ، القاهرة 1998 ص 207 .**

الأصولي الفقهي ، واتجاه تأديب الأمراء ، إلى تبرير الاستبداد دون أن تكون لهم نية أو قدرة على استئصاله ، إذ جميع هذه الاتجاهات ، في نظره ، ذهبت "إلى القول بأن مصدر السلطة إلهي ، [وأنها صادرة] من الله تعالى عن طريق الحاكم ، سواء كان خليفة أو ملكا . [وهو ما]جعل مشكلة الحاكم المستبد غير ممكنة الحل"[1]، بالإضافة إلى أن جميع هذه الاتجاهات تجمع بين السياسة والدين ولا تفرق بينهما .

وحاول لامبتون (A.K .S Limbton) بعد هذا الحكم الذي تشترك فيه مختلف الاتجاهات المذكورة ، تقييم ونقد كل منهما على حدى .

فبالنسبة للفلاسفة ، أنهم حسب رأيه ، وضعوا الحاكم ، ضمن نظرياتهم السياسية ، "فوق القانون ، وكان تسليمهم بأن الحكمة والمعرفة فضائل تتميز بها طبقة واحدة من دون الناس، مؤديا إلى التعالي على الإنسان البسيط ، ثم تأكيدهم على النظام الهرمي للمجتمع ، أدى إلى تدعيم (روح) المحافظة "[2]، وتبرير وجود النظم الطبقية التي كانت سائدة في معظم المجتمعات القديمة .

أما بالنسبة لكتب تأديب الأمراء التي ركزت على ضرورة وجود العدالة المثلى بالقدر الكافي في المجتمع ، فقد كان تأثيرها كبيراً "في كبح جماح الحكام المستبدين ، لأنها تمسكت بالعدل [كمثل] أعلى للحكم . لكن تلك الكتب ، بتأكيدها ، من جهة أخرى ، على أن الحاكم معين مباشرة من قبل الله ، ومسؤول أمامه مباشرة ، ثم بقولها أن السلطان يتنازل عن جوانب من سلطته لرغبته ، قد أنكرت على المواطن مسئوليته ، وساعدت بذلك على إلغاء الحرية الشخصية "[3].

كما أن النظرية الفقهية ، التي ربما كانت أحسن حالا عنده من الاتجاهين السابقين ، فهي الأخرى لا تخلو من عيوب وسلبيات ، كجمودها وتمسكها بالآراء الفقهية القديمة لرجال السلف دون محاولة تجديد الاجتهاد ، وقلة تأثيرها على العمل السياسي ، ورغم تأكيد الفقهاء على

---

[1] - أ.ك . س لامبتون (A.K .S Limbton) في مقال له عنوانه الفكر السياسي عند المسلمين ، مجلة سلسلة عالم المعرفة ، الجزء الثاني ، ط، 1، الكويت 1399 هـ / 1978 م ، ص 205 .

[2] - نفس المرجع ، ص 206 .

[3] - نفس المرجع ، ص 206 .

ضرورة خضوع السلطان للشريعة ، إلا أنهم لم يضعوا أي وسيلة عملية لمحاسبته ، أو أي أسلوب لوضع هذه المحاسبة موضع التنفيذ[1].

لكن (لامبتون) لا ينكر على النظرية الفقهية جمودها الذي في نظره ، أدى إلى المحافظة عليها "كمثل أعلى على الرغم من التقلبات السياسية التي نزلت بالجماعة الإسلامية . ومن هنا (كما يرى) كانت الصيغة التي وضعها الفقهاء للحكم ، لا الصيغ التي وردت في كتب تأديب الأمراء ، أو في كتب الفلاسفة ، هي التي اتخذت أساسا لحركة الإصلاح الدستورية الإسلامية الحديثة "[2].

وإذا احتوت وجهة النظر التقويمية النقدية لهذا المفكر على الكثير من الجوانب الموضوعية في طرحه ، والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال إنكارها والاعتراض عليها ، فإنه لا يمكن المرور دون التعقيب على بعض الجوانب الأخرى التي نرى أنها لا تخلو من خلط وتعميم في إصدار الأحكام ، منها ؛ أنه لم يميز بين تصور الشيعة ، وتصور السنيين، ومعظم أراء أهل الفرق الأخرى ، في كلامه عن مصدر السلطة السياسية في الإسلام ، إذ أنه أهمل تماما مبدأ الاختيار كأساس لقيام السلطة وتنصيب الحاكم الذي بموجبه تمارس الأمة حقها السياسي وتعبر عن إرادتها الحرة في اختيار من يتولى أمرها ، وهو خلاف مبدأ النص الذي لا يقول به إلا أهل التشيع .ولم يفرق أيضا بين مفهوم الحكم الإسلامي على المستوى النظري والتطبيقي ، والذي لا يقوم إلا على مبدأ الشورى بين المسلمين ، وبين مفهوم الحكم التيوقراطي المعروف تاريخيا لدى الأمم الأخرى وأوروبا خاصة خلال القرون الوسطى .

كما أنه قلل من أهمية الدور الذي لعبته الفلسفة السياسية عند المسلمين ، معتبرا إياها بأنها فلسفة مؤيدة ومبررة للاستبداد ، وأنها مقيدة للحرية الشخصية ومتعالية عن الأفراد ، ويمكن أن يكون هذا الكلام صحيحا ، في حالة ما إذا نظرنا للفلسفة السياسية عند المسلمين ، على المدى القريب وفي البيئة التي ولدت فيها ، لكن إذا نظرنا إليها على المدى البعيد ، وخارج هذه البيئة. لوجدنا بأنها كانت السبب المباشر الذي مهد السبيل أمام البحث العلمي الصحيح ، وأمام حرية التفكير والعقلانية الحديثة في أوربا ، والقضاء على الاستبداد بمختلف أشكاله وأنواعه ، والسير نحو

[1] - **نفس المرجع ، ص 206 .**

[2] - **نفس المرجع ، ص 207 .**

الديمقراطية والمشاركة الجماعية في الحكم ، ذلك ما يبدو من أثر نفوذ فلسفة ابن رشد العقلانية إلى أوروبا خلال القرن الثالث عشر ، انطلاقا من طليطلة وقرطبة ونحـو جـامعتي بـادوا (Padoue) وباريس وغيرهما .

لقد اكتشفت أوروبا ابن رشد خلال القرون الوسطى ، في الوقت الذي كانـت تقـوم الفلسفة الوسيطية على مبدأ "اعتقد ثم أعقل"[1] وليس العكس صحيحا أبدا ، فاندهشت للمبدأ الذي تقوم عليه الفلسفة الإسلامية ، وهو المبدأ المشار إليه في بداية هذا الفصل لدى ابن رشد وغـيره ، والذي ينص على أنه "إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل"[2]. وما كاد ينتهي النصف الأول من القرن الثالث عشر حتى كان الأوروبيون "قد ترجموا كل ما عرفوه عن مؤلفـات ابـن رشد.. بل وظهر هناك تيار فكري بارز يعرف بالرشدية[3]، ولذلك كان ابن رشد يمثل منطلقـا لتطور جديد في العالم الغربي ، وقد عاشت الرشدية في أوربا عدة قرون ، أسهمت إسهاما عظيما في دعم قضية الحرية الفكرية ، واستمر أساسها وأثرها حتى القرن السابع عشر ، وقد ساعد هـذا التأثير الرشدي في التبشير بالمذهب العقلي الذي ساد في عصر النهضة الأوروبية "[4].

ورغم أن الحظ لم يكن إلى جانب ابن رشد الشارح الكبير ، إذ أنه لم يطلع على كتاب السياسة لأر سطو طاليس ولم يشرحه كما فعل مع مؤلفات المعلم الأول الأخرى ، لأنه لم يكـن قد ترجم[5] بعد ، واكتفى بشرح جمهورية أفلاطون ، ويبدو أن رأيه في مقدمته لشرح الجمهوريـة جاء متأثرا برأي الفارابي في المدينة الفاضلة ، وبرأي أفلاطون في الجمهورية ، إلا أنه كمـا ذكـر الأستاذ خليل شرف الدين ، قال : (يعني ابن رشد) "بأن أفضل الأنظمة التي تصلح للنـاس هـو النظام الجمهوري .. وهو يرى كابن باجة من قبله – أن النظام الجمهوري ، إذا سـاد لا يعـود

---

[1] - قول غونزاك تريك (Gonzague Truc) معبرا عن رأي القديس اغسطيس .

[2] - أنظر الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة ، لمحمد عبده ، ص 73 مرجع سابق ، وكذلك فصل المقال لابن رشد ، ص 8 ، مصدر سابق .

[3] - الرشدية المعبرة عن رأي ابن رشد وليست الرشدية المحرفة لفلسفة ابن رشد .

[4] - الدكتور أحمد فؤاد عبد الجواد عبد ا يد ، (ن . م . س) ص 205 .

[5] - تاريخ ترجمة كتاب السياسة... ؟

الناس بحاجة إلى قضاة وأطباء ، لأنه يصبح خاليا من كل إفراط وتفريط ، ولأن الفضيلة ، هي التي تحمل على احترام الحقوق والقيام بالواجبات"[1].

كما أن الفكر السياسي عند المسلمين لم يبق رهين النموذج المثالي الشرعي الذي تمسك به الفقهاء والمتكلمون ، والنموذج المثالي للمدينة الفاضلة . بل عرف انحرافا خطيراً وتطوراً مبتكراً وفريداً في نوعه آنذاك ، على يد ابن خلدون الذي "أدرك العيب الأساسي الذي ظل يطبع هـذا الطرح [المتعلق] بالمشكل السياسي ، سواء عند أصحاب العلوم النقلية أو عند الفلاسفة ، فعـاب عليهم جميعا إفراطهم في التجريد وبعدهم عن [الواقع]... وانتقد المدينة الفاضلة التي كان يحلم ـا الفلاسفة ، على اعتبار أ ا نادرة أو بعيدة الوقوع ، وأ م يتكلمون عليها [من] جهـة الفـرض والتقدير"[2]، لا من جهة الواقع المحسوس، وإمكانية الوجود الفعلي لها .

فاتجهت بحوث ابن خلدون ، بموجب هذه النظرة ،كلية إلى بحث طبيعة "الدول والمـدن القائمة فعلا ، لا إلى المدينة المثالية التي لا وجود لها إلا في خيال الباحث ، و لذلك اختلف عـن الفارابي وأفلاطون اختلافا جوهريا ، و يعتبر من هذه الناحية رائداً من رواد علم السياسة الحديث "[3]. إذ حاول تطبيق مبدأ العلية الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية ، "واسـتخلاص القوانين الطبيعية التي تحكم قيام الدول وزوالها ، وحاول وضع الدولـة في إطارهـا العمـراني أو الحضاري . وقد سمى هذه القوانين طبائع العمران ، وبذلك وضع ابن خلدون قواعد علم جديـد هو علم العمران أو علم الاجتماع السياسي"[4].

وقد تطرق الفيلسوف والفقيه السني المتشدد إلى بحث ومعالجة مسألة المفاضلة بين أنواع الحكم الثلاثة وهي ؛ الحكم الملكي[5] والسياسة[1] والخلافة حسب تصنيفه لها ، لكنه فضل الخلافة لأ ا

---

[1] - **خليل شرف الدين ، في كتابه عن ابن رشد ، ضمن موسوعة ، في سبيل موسوعة فلسفية ، منشورات دار مكتبة الهلال بيروت – لبنان 1983 ، ص 144 ، 145 .**

[2] - **عبد السلام بن عبد العالي ، (ن . م . س) ص 144 .**

[3] - **د/ أحمد فؤاد عبد الجواد عبد ا يد ، (ن . م . س) ص 206 .**

[4] - **(ن . م) ص 205 .**

[5] - **الحكم الملكي طبيعي في نظر ابن خلدون وهو كما يرى "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة " – المقدمة ، ص 136 مصدر سابق .**

، كما يرى ، "هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيويـة "[2]. ولا تقوم الخلافة الصحيحة في نظره إلا على المبدأ الذي تقره الشريعة ، وسار عليه السلف الصالح ، وهو مبدأ الاختيار أو الشورى بين المسلمين في اختيارهم وتنصيبهم للخليفة .

تأكيدا على تجسيد المبدأ وعدم الخروج عنه ، ذكر ابن خلدون محاولـة غـش اقترحهـا (المغيرة) على علي قبل بيعته ، لكن نزاهة علي رضي الله عنه لم تسمح له للعمل ا ، وهي كمـا يقول ابن خلدون ؛ "أشار عليه المغيرة لأول ولايته (أي علي) باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم[3]حتى يجتمع الناس على بيعته ، وتتفق الكلمة ، وله بعد ذلك ما شاء من أمره ، وكان ذلك من سياسة الملك ، فأبى (علي) فراراً من الغش الذي ينافيه الإسلام"[4]. وما كان على المغيرة إلا أن يعتذر لنصيحته إلى علي رضي الله عنه أمام هذا الموقف المسؤول .

ويفهم من هذا أن ابن خلدون "لم يكن يرى أن هناك أية حاجة إلى التفكير النظري فيما ينبغي أن يكون عليه الحكم في الإسلام ، ما دامت الشريعة الإسلامية قد أجرت شؤون الاجتماع والحكم على مناهج الدين، ليكون الكل محوطاً في نظر الشارع"[5]. وربما رأى أن هذا أقـرب إلى واقع المسلمين ، وأبعد ما يكون عن الملك الطبيعي الذي لا يقوم إلا على أساس القوة والغلبـة ، واعتماداً على العصبية التي ى عنها الإسلام ، وهو في نفس الوقت العلاج الـضروري والحـل الأجدر للصراع السياسي حول السلطة بين مختلف الممالك الإسلامية في المشرق والمغرب آنذاك .

---

1 - "والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار" – المقدمة ، ص 136 ، مصدر سابق .

2 - ابن خلدون ، المقدمة ، ص 136 ، (ن . م . س) .

3 - أي نصحه بالمبادرة إلى البيعة في غياب هذه الشخصيات القوية المنافسة له .

4 - ابن خلدون ، المقدمة ، ص 148 ، (ن . م . س) .

5 - عبد السلام بن عبد العالي ، (ن . م . س) ص 144 .

المبحث الثاني :

بين الديمقراطية اليونانية والشورى الإسلامية.

أشرنا ضمن المبحث السابق إلى أن النظرية السياسية عند المسلمين على اختلاف مصادرها و طروحا ا ، لم تتأثر بنموذج الحكم الديمقراطي وفلسفته لدى اليونانيين والرومانيين ، رغم تأثرها بعناصر أخرى غير ديمقراطية ، كتأثر المدينة الفاضلة بجمهورية أفلاطون ، وتأثر الخلافة الإسلامية عهد الأمويين والعباسيين بنظام الحكم الملكي الفردي لدى القياصرة والكياسرة مـثلاً . وسـبب ذلك على الأرجح ، أن قادة الفكر السياسي الإسلامي ورواده القدماء ، لم يحاولوا تطبيق منطق أو منهج التوفيق بين العقل والنقل السائد عندهم ، على نظام الشورى في الإسلام الزاخـر بنواحيـه النظرية والعملية ، ومفهوم الديمقراطية اليونانية والرومانية المعروف علـى الـصعيدين النظـري والتطبيقي أيضاً . فلا أثر لهذه المقارنة التوفيقية بين النموذجين السياسيين المتـشا بين ، في تـاريخ الفكر السياسي الإسلامي القديم . ولو حدث ذلك لتطورت فكرة الجماعيـة في الحكـم عنـد المسلمين قبل تطور فكرة الديمقراطية في الغرب خلال هذا العصر ، والتي قد اسـتفادت بعناصـر إيجابية مصدرها الاثنان معاً .

ويبدو أنه ، حتى بداية عصر النهضة الفكرية الحديثة في العالم العـربي الإسـلامي ، لم يكن واردا في حسبان بعض رواد هذه النهضة تصور أو نية لطرح نظرية الديمقراطيـة ونظمهـا السياسية على بساط البحث والنقاش[1]، ولا حتى ما يتعلق بالشورى ونظام الحكم الجماعي عنـد المسلمين ، لولا بروز ظاهرة الديمقراطية من جديد على مستوى النظم والأفكـار الـسياسية في

---

[1] - فالحركة الوهابية على سبيل المثال ، اهتمت بجانب التوحيد كأول حركة إصلاحية حديثة دون إثارة فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين أو فكرة الديمقراطية .

[1]الغرب خلال هذا العصر ، عصر النهضة الأوروبية ، وهو ما أدى إلى تأثر الفكـر الـسياسي الإسلامي المعاصر ذه الظاهرة السياسية المتجددة في عمقها ، فانقسم الفكر السياسي الإسـلامي المتيقظ على نفسه إثر هذا التأثير الخارجي إلى اتجاهات ثلاثة ، أثار الاتجاه الأول ، في إطار إصلاح الدولة ، والتصدي للاستبداد على مختلف أنواعه وأشكاله ، وهو الاتجـاه الإسـلامي ، مـسألة الشورى السياسية ومبدأ الاختيار وفق التصور الذي يقره التراث السني ، أو الذي يقره التـراث الشيعي كما هو في هذا العصر ، وتمسك الاتجاه الثاني ، ممثلا في التيار العلماني المعجب بالحضارة الغربية وثقافتها بالطرح الديمقراطي كما هو عليه في الغرب ، أما الاتجاه السياسي الثالث ، وهـو الاتجاه المعتدل ، فلا يرى مانعا في انسجام واتفاق عناصر إيجابية مصدرها العقل والنقل معاً .

في هذا الإطار الثقافي الفكري الحديث ، وجد بعض المفكرين الـسياسيين المعاصـرين أنفسهم مضطرين إلى معرفة أصول ومبادئ الديمقراطية الغربية ومقارنتها بفكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين ، وليست هذه الأصول في الحقيقة غير المفاهيم الديمقراطية المبتكـرة الـتي عرفهـا اليونانيون ثم الرومانيون من بعدهم .

ومن الذين بادروا قبل غيرهم لإثارة هذا الموضوع ، في الفكر الإسلامي المعاصر ، ليسوا كثيرين ، نذكر منهم على الخصوص : طه حسين في كتابه عن "الفتنة الكبرى"، وعباس محمـود العقاد في كتابه أيضا ، عن الديمقراطية في الإسلام . لأ ما حاولا قبل غيرهما مقارنة نماذج وعناصر من مبادئ الشورى الإسلامية بأخرى في النظام الديمقراطي لدى اليونانيين والرومانيين ، غـير أن دراستهما جاءت دراسة عرضية أكثر مما هي دراسة جوهرية ، وفي سياق المفاضلة بـين الـنظم الإسلامية ونظير ا اليونانية والرومانية ، وهو ما دفعني إلى إعادة النظر في الموضـوع ، ومحاولـة تجديده وإثرائه في دراسة مقارنة ، حرصت أن تكون دراسة موضوعية أركز فيها على تحليل ونقد العناصر المتناظرة هنا وهناك ، وردها إلى أصولها العقلية والنقلية وعلاقتهما بالأصول الطبيعية للبشر إزاء هذا الموضوع الهام ، المتعلق بفكرة الجماعية في الحكم ، التي بموجب تطبيقها تفوّت الفرصـة على الاستبداد ، ويقطع دابره مهما تعددت وتنوعت أشكاله وغاياته .

إن من حق البشرية جمعاء أن تفتخر بالأمتين العظيمين اللتين برز فيهما هـذا الـسداد السياسي الرشيد ، الذي اعتبر الأداة الأساسية لحل الأزمة السياسية ، وزوال استبداد الفرد الحاكم

المتسلط على الأمة بالقوة وبوسائل أخرى تعسفية ، ووضع حد لطغيانه وجبروته ولو بمقدار نسبي، وتعويضه بسيادة الأمة على نفسها ، وامتلاكها زمام أمورها ، والاحتكام للقوانين وللعقل وحده .

لقد وجدت الدولة منذ القدم كوسيلة من الوسائل الهامة التي تدفع الشر عن الإنـسان، وتصده عن كل ما يهدد حياته ووجوده ، وتوفر له سبل الخير والسعادة ، فكانت وظيفتـها (ولا تزال) وظيفة إنسانية نبيلة . غير أنه بمرور الزمن ، تغلب جانب الشر على جانب الخير في شخص صاحب السيادة ، وهو الفرد الحاكم ، أو العاهل الملك ، وتغلبت رغبته وأنانيته علـى عقلـه ، فانفرد بالسلطة والـد لنفسه دون غيره من أفراد الأمة ، وهو ما أدى إلى انحراف مؤسسة الدولـة وخروجها عن إطارها وأهدافها التي وجدت من أجلها ، فزال الانسجام بين السلطة الحاكمة ومن يسمعون ويخضعون لها ، وقام الصراع على أشده منذ أمد بعيد بين من يحكم ويأمر وبـين مـن يخضع ويطيع ، فأضحت الأوضاع السياسية ـدد بالخطر ، إلى أن لاحت ، في الأفق بادرة الخير في هاتين الأمتين ؛ أمة العقل ، وهي الأمة اليونانية ، وأمة الوحي ، وهـي الأمـة الإسـلامية ، فانتقلت السلطة بموجب هذه البادرة ، على مستوى الأذهان و الأعيان ، من الفرد المستبد برأيـه وفعله إلى الجماعة أو الأمة بأسرها ، وتبين منذئذ بوضوح أن صلاح الدولة لا يخرج عـن هـذا الإطار .

إن تحليل كلمة ديمقراطية في اللغة اليونانية ، كشف وأثبت بأ ا عبارة مركبة من كلمتين ديمو/ قراطي (Démos _ cratie) تعني الكلمة الأولى (الشعب) وتعني الثانية (الحكم) ، و معناهـا معاً حكم الشعب ، مقابل حكم الفرد أو الأقلية ، أو حكم الملك أو الطاغية . وتدل العبارة على مشاركة جميع أفراد الأمة في السياسة وحكم الأمة نفسها بنفسها ، وامتلاك سلطتها ، والـتحكم في زمام أمورها ، وتقرير مصيرها بيدها ، ووفق إراد ا الحرة لا إرادة الفرد المـستبد ، وتفـضيل المصلحة العامة على مصلحة الفرد الخاصة ، دون إهمال هذه الأخيرة التي تتحقق حتمـاً ضـمن الأولى .

كما أن كلمة "الشورى" التي تعني الحوار والاستشارة من أجل سداد الرأي وصوابه حسب ما ورد في لسان العرب: " أشار يشير إذا ما وجه الرأي"[1]، توحي ضمنيا بضرورة الحـذر مـن استبداد الفرد برأيه ، وتدعو إلى ضرورة إشراك رأي الآخرين في حل المسائل ، وتوجيه الأمور نحو

[1] - **ابن منظور ، لسان العرب ، ا لد الثالث ، نفس المصدر السابق ، ص 381 .**

مقاصدها ، خاصة تلك التي م الجماعة السياسية أو الأمة بأسرها . ورد في القرآن الكريم وصف الله للمؤمنين ذه الصفة إذ قال تعالى : "وأَمْرهمْ شورى بيْنهمْ"[1].وحث نبيه عليه الصلاة والسلام بتطبيق المبدأ مع المسلمين ، فقال أيضاً : "وشاوِرْهمْ فِي ٱلأَمْرِ"[2]. وما يلاحظ ، هو أن الآيـتين لم تحددا شخصا معينا أو فئة ما ، ولم تحددا أيضا موقفا خاصا ، وهو ما يدل على أ ا تخص جميـع المسلمين دون استثناء ، وكل المسائل العامة التي م الجماعة الإسلامية أو الأمة بأسرها ، و تحتاج إلى التشاور وإبداء الرأي ، وأهمها المسألة السياسية .

و من هذا و ذاك ، نرى أنه لا يكاد يختلف المعنى في العبارتين عبـارة "الديمقراطيـة " و عبارة "الشورى"، إلا أن الأولى خاصة بالسياسة ، والثانية عامة تشمل جميع المـسائل بمـا فيهـا السياسة . وأن مصدر الأولى هو العقل ، ومصدر الثانية هو الوحي ، ولكنه لا يكـاد الاثنـان ؛ العقل والنقل ، يتعارضان في جوانب عديدة .

أما المبدأ الأساسي الأول ، الذي تقوم عليه الديمقراطية اليونانية كما أسلفنا ، هو مبدأ الحرية . وقد تعرضنا إلى هذا في فصل سابق مع أفلاطون وأر سطو طاليس وصولون و بـركليس وغيرهم ، ونتعرض له الآن في سياق المقارنة بين الديمقراطية والشورى . فالحرية هي جوهر أو لب الديمقراطية اليونانية ، وهي أعز الخصال التي يعتز ا أنصارها ، وتشمل الحرية لـديهم مختلـف النواحي المادية والمعنوية للإنسان اليوناني عامة و الأثيني خاصة . إذ على ضوء هذا المبـدأ بـادر مشرع الدستور الديمقراطي للأثينيين صولون (Solon) ، إلى سن قوانين صارمة لتحرير فئـة مـن الشعب كانت مستعبدة ، وأوصد أبواب الاستعباد مستقبلا ، وسد سبله "بإلغاء ما كانت جرت به العادة من تمكين الدائن من إخضاع المدين لأنواع القهر البدني"[3]، أي ؛ منع أن تكون الأجساد رهائن الديون . كما أعطى حرية الدفاع – لمن شاء – عن المظلومين أمـام القـضاء ، وحريـة استئناف الأحكام ، بالإضافة إلى حرية الترشح لمختلف المناصب والمسؤوليات ، إذ مـا تـوفرت شروط الكفاءة المتعلقة بتحصيل الثروة . وأعطى حرية الكلام في الجمعية العامة ، وا الس المنتخبة ، لإبداء الرأي أو معارضة ونقد الرأي الآخر إذا ما اقتضت الأمور ذلك . حتى قيل عـن النظـام

[1] - سورة الشورى ، من الآية 35 .
[2] - سورة آل عمران ، من الآية 159 .

- [3]Marcel Prèlot, Ibid. P31 .

الديمقراطي وعن الدولة التي تنتهج ج الديمقراطية في سياستها ، على لسان أفلاطون "بأن أثمن ما تعتز به الدولة هو الحرية ..[و] أ ا هي الدولة الوحيدة التي يمكن أن يحيا فيها شخص ولدا حراً"[1].
وقد شملت الحرية في ظل النظام الديمقراطي جميع الناس ، وامتدت إلى النساء والأطفـال والعبيـد وحتى الحيوانات المستأنسة ، كما يرى أفلاطون من باب السخرية منها ، وهو أمر لن يصدقه المرء حتى يشاهد بنفسه حسب قوله ، "ففيها تكون الكلاب ذا ا مشا ة لأسيادها..وفيها ترى الخيول والحمير وقد انتقلت إليها عادة السير في الطرقات سيراً طليقا ، شأ ا شأن الأحرار من البـشر ، فتصدم من المارة من لا يفسحون لها الطريق . وهكذا يكاد كل شيء يتفجر حرية "[2].

وكذلك ، فإن الأساس الذي تقوم عليه فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين ، يقتضي بالضرورة وجود الحرية ، ولا قيمة للحوار الذي يجري أثناء الشورى بين المـسلمين إذا لم يتـوفر عنصر الحرية كمبدأ أساسي . ولذا سمي مبدأ الشورى عند تنصيب الحاكم أو غيره من الأمور بمبدأ الاختيار . وما هو معلوم في مبحث الحرية أن الاختيار بين أمرين ، يشترط فيه أن يكون الشخص حراً ، فإذا غاب عنصر الحرية لا يعد الفعل اختياراً بل حتمية وجبراً . وليست الحرية في المفهـوم الإسلامي من الصفات العرضية التي تضاف إلى الشخص ، بل هي صميم كيانه ، وهي صفة ذاتية وطبيعة من طبيعة البشر، أحسن من عبر عن هذا المفهوم الإسلامي الفاروق عمر بن الخطـاب ، حين قال قولته المشهورة التي لا تزال الأجيال ترددها ، جيلاً بعد جيل ، مستدلة ومفتخرة ـا: "متى استعبدتم الناس وقد ولد م أمها م أحراراً"[3]. ويتفق رأي عمر في قوله هذا مع أصول الشرع ، ولا يختلف معها مقدار ذرة ، إذ لا تخفى على عمر رضي الله عنه قيمة الحريـة و مكانتـها في العقيدة الإسلامية ، فهي شرط أساسي فيها ، تؤكدها هذه الآية من الآي المحكم في القرآن الكريم ، إذ قال تعالى :"لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ"[4]، وكذا مثل قوله عز وجل، "لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ"[5]. و غيرهما من الآيات .

---

1 - **أفلاطون ، الجمهورية ، ص 312 .**
2 - **نفس المصدر ، ص 314 .**
3 - **قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه.**
4 - **سورة البقرة ، من الآية 255 .**
5 - **سورة الغاشية ، الآية ، 22 .**

و لم يتوقف الأمر على حرية المعتقد فقط ، بل تجاوزها إلى تحرير الرقاب من نير العبودية تكفيراً عن الذنوب التي يقترفها الإنسان المسلم ، كقوله تعالى في سورة المجادلة ، "وَالَّذِين يظهرونَ مِن نِسآئِهِمْ ثُم يعودونَ لِما قَالُواْ فَتَحْرِير رقَبَةٍ من قَبْل أن يتمآسا"[1]. وقد ذكر مكفرات أخرى في مثل هذه الذنوب إلى جانب هذه الأخيرة كصيام شهرين متتابعين ، وإطعام ستين مسكينا . ولكن الله عز وجل ، رتب تحرير العبيد أو الرقاب في الدرجة الأولى قبل الصيام والإطعام. فالإسلام لم يحرم استعمال الرق ، ولكنه ضيق عليه الخناق حتى علم الناس وتيقنوا أنه سائر نحو الزوال لا محالة . وعلى ضوء تعاليم الشريعة الإسلامية ، شريعة الحرية بمعانيها الواسعة ، لم يكتف الناس بممارسة هذه الحرية في معتقداتهم ، أو عند اختيارهم لحكامهم فحسب ، بل امتد أمرها إلى نقد الحكام ومعارضتهم ، وربما إلى خلعهم وقتلهم ، كما هو مبين في مسائل الإمامة عند الأصوليين ، إن اقتضت الأمور ذلك . ولم تقتصر على أهل الشورى أو أهل الحل والعقد ، بل شملت العامة من الناس ، وأي إنسان مسلم أو غير مسلم يعيش في ظل الدولة الإسلامية ، إن خولت له نفسه ، في إطار الحرية التي منحها الشرع للإنسان عامة ، أن يعارض ، مبديا رأيه وأن ينتقد ، ذلك ما يمكن استخلاصه واستنتاجه على مستوى الأفكار ، من تعدد مذاهب الفقه الإسلامي ، وتعدد الفرق الكلامية والآراء الفلسفية المتعارضة . ونذكر على مستوى الواقع بعض الأحداث التي جرت عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبعده ، تتعلق بهذا الموضوع ، و منها ما ذكره طه حسين عن كتب السيرة النبوية ؛ وهو أن أحد المسلمين كما يقول ، لم يتردد "في أن ينكر على النبي نفسه بعض ما رأى ولم يفهم حين كان النبي يقسم الغنائم بعد حنين ، ويتألف بعض من كان يتألف من العرب ، فيعطيهم أكثر من حقهم في الغنيمة[2] فقال له : اعدل يا محمد فإنك لم تعدل ، وقد أعرض النبي صلى الله عليه وسلم ، عنه أول الأمر ، ولكنه أعاد كلمته

[1] - قال تعالى : "وَالَّذِين يظهرونَ مِن نِسآئِهِم ثُم يعودونَ لِما قَالُواْ فَتحرير رقَبَةٍ من قَبل أن يتمآسا ذَلِكُم توعظُونَ بِهِ واللهُ بِما تعملُونَ خبِير. فَمن لم يجِد فَصِيام شهرين متتابِعين مِن قَبل أن يتمآسا فَمن لم يستطِع فَإِطْعام سِتين مِسكِيناً ذَلِك لِتومِنواْ بِاللهِ ورسولِهِ ". المجادلة ، الآيتان 3 ، 4 .

[2] - كان النبي يتألف من تألف من العرب ، كما يقول طه حسين ، عن وحي من الله ، لأن الله قد أذن له في سورة التوبة أن يتألف قلوب بعض الناس من أموال الصدقة ، قال تعالى: "ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون" ثم قال "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم" الآيتان 58 ، 60 من سورة التوبة .

وأعادها ، فظهر الغضب على وجه النبي وقال : ويحك فمن يعدل إذا لم أعدل ؟ وهـم بعـض المسلمين أن يبطشوا بهذا الرجل، ولكن النبي كفهم عنه ، لأنه كان يحفـظ لأصـحابه حريتـهم وحقهم في المشورة والاعتراض والنقد"[1]. كما حدث لعمر بن الخطاب عهد إمارته وهو على المنبر يخطب يوم الجمعة ، إذ تعرض لنقد ومعارضة امرأة له أمام الملأ ، عندما أراد تحديد قيمـة مهـر الزواج مقترحا ألا تزيد هذه القيمة أربعين أوقية ، وإن زادت ألقيت الزيادة في بيت مال المسلمين ، فقالت امرأة من صف النساء ما ذاك لك ! قال : ولم ؟ قالت : لأن الله تعالى قـال :"وَءَاتَيْتـم إِحْديهن قِنْطَاراً فَلاَ تاخذُواْ مِنْه شَيْئاً آتاخذُونه بهْتاناً وإِثْماً مبيناً"[2]. فقال عمر أصابت إمراة وأخطأ عمر[3].

ولا تفوتنا ، في هذا الإطار ، الإشارة إلى الفتنة الكبرى التي وقعت عهد خلافة عثمان بـن عفان ، عندما اعترض على تصرفاته بعض المسلمين ، في ميله إلى أقاربه وذويـه عنـد توزيعـه المستحقات على أصحابها ، كالأموال والمناصب الشرفية وغيرها ، اجتهادا منه بدا له صـحيحا ، وهو ما أدى إلى محاصرته في بيته ، واغتياله من طرف هؤلاء ، نتيجة تطرفهم وسـوء اسـتعمالهم لحريتهم في المعارضة والنقد التي خولها لهم الشرع .

ويمكن أن نستنتج من هذا وذاك ، بأن فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين ، وفكـرة الديمقراطية عند اليونانيين والرومانيين وغيرهم ، هي عبارة عن "نظام في الحكم يرمي إلى إدخـال الحرية في العلاقات السياسية "بين الآمرين والمطيعين أو بين الحكام والمحكـومين[4] . أي ؛ جعـل السلطة في النظام الجماعي أو الجمهوري "محددة بشكل يجعلها متناسبة مع حرية الأفراد ، مبنيـة على أساس تقبل الجميع لها"[5]. فإذا ما أخل بهذا التوازن الحر بين السلطة و الشعب بـالإفراط في الحرية ، والتعسف في استعمالها كحق ، كانت الكارثة ، وهو ما حدث بالفعـل في النظـاميين الجماعيين معاً ، إذ أدى إفراط الحكام في الحرية إلى تفريط المحكومين في الطاعة والخضوع ، وهـو

[1] - طه حسين ، الفتنة الكبرى، مرجع سابق، ج ص12.

[2] - سورة النساء ، من الآية 20

[3] - عن سيرة عمر لابن الجوزي ، أنظر ظافرا لقاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، ص 58 ، 59 . نفس المرجع السابق .

[4] - جورج بوردو ، الديمقراطية ، ترجمة سالم نصار ، منشورات دار الاتحاد بيروت – لبنان 1963 ، ص 13 .

[5] - المرجع نفسه ،ص13 .

ما أدى إلى فتنة كبرى عند المسلمين أيام عثمان بن عفان – كما ذكرنا – وأيضا ، فـالإفراط في الحرية عند اليونانيين أدى بالحكم الديمقراطي ، في أكثر من مرة ، إلى الفوضى والحكم الطغياني ، وهو ما عرضها إلى النقد اللاذع من طرف الفلاسفة ، إذ أدى التطـرف في الحريـة عنـدهم ، والإفراط في استعمالها كما يقول (أر نست بار كر) معـبرا عـن رأي أفلاطـون ، إلى الـ ول بالديمقراطية "سريعا إلى الفوضى الاجتماعية والسياسية التي تـؤدي إلى الحكـم الاسـتبدادي .. ويهلكها ما تسعى إليه من خير وتميتها تخمة الحرية ، وهلاكهـا الأخـير هـو قيـام الحكـم الاستبدادي"[1].

ويرى أر سطو طاليس أيضا ، منتقدا الديمقراطية من هذا الجانب ، وهو جانب الإفـراط في الحرية المؤدي إلى الإخلال بالعلاقة والتوازن بين السلطة الحاكمة وأفراد الشعب ، إذ يقول :"أما العلاقة الأخرى للحرية ، فهي أن يعيش المرء كما يشاء ، إذ يدعون أن ذلك من أعمال الحريـة ، إذ العبودية هي أن يعيش المرء على مالا يهوى ...وعنه ينجم رفض الخضوع والانقياد لشخص من الأشخاص في الدولة ، أيا كان ذلك الشخص"[2].

ويبدو أن هذا الجانب السلبي الذي ركز عليه نقد الفلاسفة ، والذي طالما كان سببا مـن الأسباب التي تؤدي بالحكومات الديمقراطية عند اليونانيين ، ولدى أثينا خاصـة ، إلى الفوضـى والاستبداد ، لا يكاد يختلف في بعض جوانبه عن الأسباب التي أدت بالخلافة الإسلامية كحكـم جماعي ، إلى ملك عضوض ، حسب وصف المفكرين والمؤرخين السياسيين له .

وثاني مبدأ يقوم عليه النظام الديمقراطي في أثينا وغيرها من المدن اليونانية ، هو مبدأ المساواة ، أهمها المساواة القانونية ، كما أشرنا في المبحث السابق المتعلق بالديمقراطية الأثينية ، ومعناه ؛ أن القانون فوق الجميع ، وأن الناس سواسية أمام القانون ، فالكل يخضع له ويطبق عليه ، ولا أحـد يمكنه أن يتجرأ ليضع نفسه فوق القانون ، وتمتد هذه المساواة إلى المساواة الـسياسية والمدنيـة ، فلكل مواطن حر تتوفر فيه الشروط المتفق عليها ، حق حضور الجمعية العامة ، والترشح لمختلف المجالس السياسية والمناصب الإدارية في الدولة . أو انتخاب ممثليه فيها . وكما يقول أر سطو :"إذ يدعون أنه يجب أن ينال المساواة كل من المواطنين ، لأن العدل الشعبي هـو إحـراز المـساواة،

---

[1] - **أرنست باركر ، نفس المرجع السابق ، ص 143 .**

[2] - **أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، نفس المرجع السابق ، ص 322**

(ويكون) الخضوع والرئاسة بالتناوب"[1]. أو كما يقول أفلاطون يكون "الحكام الذين يسلكون كالمحكومين ، والمحكومون الذين يسلكون كالحكام ، [هم] الذين يمدحون ويبجلون في الأوساط الخاصة والعامة .. ويغدو العبد مساوياً للمواطن ، والمواطن مساوياً للعبد ، والأجنبي الدخيل مساوياً لهما"[2].

فهذه صورة مختصرة لمبدأ المساواة في النظام الديمقراطي عند اليونانيين . ولا شك أن المساواة بين المواطنين تعمل على إيجاد الطمأنينة في النفوس ، وعلى انسجام الحياة الاجتماعية والسياسية في أرجاء البلاد وعلى مختلف المستويات ، فهل يتوفر أسلوب الجماعية في الحكم عند المسلمين على هذه المساواة ؟ أو على قسط منها ؟

مما لا شك فيه ، أن النظام السياسي الإسلامي هو الآخر ، لا يخلو من هذه المساواة ؛ بل هي عنصر أساسي فيه . نصت عليه العقيدة الإسلامية على مستوى الأصول ، والشريعة على مستوى الفروع . لأن الرسالة الإسلامية في صميمها رسالة إنسانية جاءت موجهة للبشر عامة دون تمييز عرقي أو جنسي أو اجتماعي ، فألغت من يومها مختلف الفوارق التي اتخذت كأسس تقوم عليها مختلف النظم السياسية والاجتماعية الطبقية ، وعوضتها بمبدأ أو أساس واحد للتفاضل بين الناس عند الله وعند البشر ، هو مبدأ التقوى . وهو ليس من الصفات القصرية التي يتوفر إمكان امتلاكها على البعض دون البعض الآخر ، بل فرصته متاحة لكل إنسان مهما كان ضعيفا أو فقيراً أو عبدا مملوكاً، قال تعالى : يٰأيها ٱلناس إِنا خلَقْنٰكُم من ذَكَرٍ وأُنثَى وجعلْنٰكُمْ شعوباً وقبآئِلَ لِتعارفُوٓاْ إِن أَكْرمكُمْ عِنْد ٱللهِ أَتقَىٰكُم "[3].

وأكدت السنة النبوية قولاً وفعلاً على المساواة بين البشر عامة وبين المسلمين خاصة ،"ولعل من أبلغها قول الرسول صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع [4]: (كلكم لآدم وآدم من تراب). وقوله ؛ (الناس سواسية كأسنان المشط). و(لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى)"[5].

---

1 - (ن ، م) ، ص 32 .

2 - أفلاطون ، الجمهورية ، ص 313 ، نفس المصدر السابق.

3 - سورة ، الحجرات ، الآية 13 .

4 - ظافرا لقاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، نفس المرجع السابق ، ص 85 .

5 - أورده الهيثمي ، مجمع الزوائد ، دار الكتاب العربي ، بيروت – لبنان (دون تاريخ) ج8/ص84 .

وكما يرى طه حسين ، فإن "الإسلام إنما جاء قبل كل شيء بقضيتين اثنـتين :"أولاهـا التوحيد ، وثانيتهما المساواة بين الناس..[لهذا]كان أغيظ ما أغاظ قريشا من النبي ودعوته ، أنـه كان يدعو إلى هذا العدل وإلى هذه المساواة ، ولم يكن يفرق بين السيد والمسود ، ولا بين الحـر والعبد ، ولا بين القوي والضعيف ، ولا بين الغني والفقير ، وإنما كان يدعو إلى أن يكون النـاس جميعا سواء كأسنان المشط ، لا يمتاز بعضهم عن بعض ، ولا يستعلي بعضهم بعضاً"[1].

ومن المظاهر المتعددة في السيرة النبوية ، والتي تدل على المساواة أمام القانون ، وأمام شرع الله الذي يعلو ولا يعلى عليه ، نذكر هذه الواقعة مع المرأة المخزومية التي سرقت "فأُتي ا الـنبي صلى الله عليه وسلم ، فعاذت بأم سلمى (زوج النبي) ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ، لـو كانت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها ، فقطعت يدها"[2].

وقد ذكرنا في الفصل المتعلق بمبدأ الشورى والاختيار ، كيف أن النبي عليه الصلاة والسلام مات ولم يوص بالخلافة لأحد ، كما هو معروف عند أهل السنة والجماعة لا أهل التشيع ، لأنـه ترك الأمر شورى بين المسلمين ، ولأ م سواسية كأسنان المشط ، فأي مسلم يتم عليه الاتفـاق والاختيار هو أولى ا ، حتى ولو كان عبداً أسود .

ولم يخرج موقف عمر بن الخطاب عن هذه القاعدة عندما طلب منه أن يستخلف قبيـل وفاته بقليل ، فقال :"من استخلف ؟ لوكان أبو عبيدة بن الجراح حياً استخلفته ، فإن سألني ربي قلت سمعت نبيك يقول ؛ أنه أمين هذه الأمة . ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً اسـتخلفته ، فإن سألني ربي قلت ؛ سمعت نبيك يقول : إن سالماً شديد الحب لله"[3]. ولم يكن سالم من العرب ، ولم يعرف له أب أو نسب ، أوتي به وهو صغير ، فلما جاء الإسلام "اعتقته امرأة مـن الأنـصار كانت تملكه"[4]. ومع هذا كان في إمكانه أن يصبح خليفة للمسلمين لو بقي حيا ، تطبيقاً للمساواة التي أقرها الشرع بين المسلمين مهما كانوا عبيداً ومـوالى .

---

1 - طه حسين ، الفتنة الكبرى ، ج 1 ، ص 11 . نفس المرجع السابق .

2 - النسائي ، في سننه ، كتاب قطع يد السارق ، رقم الحديث 4808 .

3 - الطبري تاريخ الأمم ، ج2 ، ص 580 . مصدر سابق .

4 - طه حسين ، الفتنة الكبرى ، ج 1 ، ص 37 . نفس المرجع السابق .

ولهذا رأى بعض الخوارج والمعتزلة ، كما ذكر عنهم ابن حزم ، أ م قالوا بجواز الإمامة "في كل من قام بالكتاب والسنة ، قرشياً كان أم عربيا أو ابن عبد . وقال ضرار بن عمر الغطفاني ، إذا اجتمع حبشي وقريشي كلاهما قائم بالكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشي لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة "[1].

وفي نفس اللحظة التي تأسف فيها عمر لموت الرجلين المذكورين ، طلب منه بعض الحاضرين ، وهو على مشارف الموت أن يعقد الخلافة لابنه عبد الله ، فكان جوابه على من اقترح عليه هذا الاقتراح :"قاتلك الله ، والله ما أردت الله ذا ، ويحك كيف استخلف رجلا عجز عـن طـلاق امرأته"[2].وفي حينها وهو يصارع الموت أسس هيئة العقد و الحل المعروفة وكلف أعضاءها بمـسألة ترشيح وانتخاب الخليفة الجديد ، وكان من بينهم ابنه عبد الله الذي أمر عمر أن يكون من أعضاء الهيئة الاستشارية ، ولكن لا حق له في الترشح للخلافة ، دون الأعضاء الآخرين .

هذا ما يتعلق بمسألة المساواة في الإسلام ، أما ما يخص العدل وحقـوق الإنـسان، فحدث ولا حرج ، فقد أفرطوا في ذلك مع أنفسهم ومع غيرهم ممن لا يدينون بالإسلام حتى شمل النبات والحيوان وغيرهما من مظاهر الطبيعة ، فكيف لا وهي مخلوقات الله التي سخرها للإنسان ، وليس خلال المرحلة الراشدية فحسب ، التي عرفت سياستها بالسياسة الشرعية ، بل حتى في عصر السلاطين الكبار شرقا وغربا ، و عصر الملوك والأمراء والولاة ، فقد كانوا حكامـا مـستبدين برأيهم ، خرجوا عن قاعدة أو مبدأ الشورى في تنصيب الخليفة ، لكن اتسمت أفعال وسِير الكثير منهم بسمة العدل والإنصاف ، "حتى استقر في نفوس المسلمين ، أن العدل ركن أساسـي مـن أركان الإسلام ، وأن الانحراف عنه انحراف عن الإسلام ، والإخلال به إخلال بالدين"[3].

غير أن المساواة الإسلامية العامة والتي بنيت على أساس الطبيعة البشرية وعلى تقوى الله ، لا تلغي ولا تنفي الفوارق الشخصية والتفاضل بين الناس في الكفاءة والرزق والعلـم ، فلكـل حسب عمله ، إذ ورد في القرآن الكريم قوله تعالى"وَاللّهُ فَضلَ بَعْضكُمْ علَى بَعْضٍ فِي الْـرِزْقِ"[4].

---

[1] - ابن حزم ،الفصل في الملل والنحل والأهواء ، ج4 ، ص 152 . نفس المصدر السابق .

[2] - الطبري تاريخ الأمم ، ج2 ، ص 580 . مصدر سابق .

[3] - طه حسين ، الفتنة الكبرى ، ج 1 ، ص 37 . نفس المرجع السابق .

[4] - سورة النحل ، الآية 71 .

و"قُلْ هلْ يسْتوِي ٱلذِين يعْلمونَ وٱلذِين لاَ يعْلمونَ"[1]. وكذلك قوله : "لاَ يسْتوِي أصْحب ٱلنـار وأصْحب ٱلْجنةِ أصْحب ٱلْجنةِ هم ٱلْفآئِزونَ"[2]. كما على الإنسان المسلم أن يتحمـل مـسؤوليته الشخصية التي تلحقه تبعتها لوحده ، جاء في القرآن الكريم "كُل نفْسٍ بِما كَسبتْ رهِينةٌ"[3]، و"لاَ تزِر وازِرةٌ وِزْر أُخْرى"[4]. كل هذا يدل على أن المساواة في الإسلام مساواة نسبية لا مطلقة .

في حين أن المساواة التي قام عليها النظام الديمقراطي في أثينا وغيرها ، هشة لا تقوم علـى الأسس الطبيعية للبشر، لأن النظام الديمقراطي طبق في مجتمع طبقي ، لم يعترف بالمساواة السياسية لغير طبقة الأحرار ، ويشترط بالإضافة إلى هذا في من يترشح للمناصب السياسية والإدارية امتلاك كذا من الأموال والثروة . ولاحظ للنساء والعبيد والأجانب المقيمين في المـشاركة الـسياسية ، ورغم هذا أنكرها الفلاسفة وسخروا منها ، فوصف أفلاطون الحكومة الديمقراطية ، كما يقول ، بأ ا "حكومة رائعة ، حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع ، تقوم على المساواة بين المتـساوين وغـير المتساوين معاً"[5]، وقال أر سطو :"إذ يدعون أنه يجب أن ينال المساواة كل من المواطنين"[6]. ويرفض هذه المساواة حتى بين أفراد المواطنين الأحرار أنفسهم ، لأ م ينقسمون إلى أقلية موسرة ونبلاء أو أشراف ، وإلى أغلبية معسرة من المواطنين ، ولا شك أن الفوز في الانتخابـات يكـون لـصالح الأغلبية المعسرة ، وهو ما لا يرضى به أر سطو ولا يعتبره من المساواة في شيء ، إذ يقول :"إن من المساواة ألا يحكم المعسرون أكثر من الموسرين ، وألا يستقلوا وحدهم بالسلطة العليـا ، بـل أن يشرف عليها الجميع طبقا للمساواة العددية"[7]. وهكذا ينهار حكم الشعب لعدم الاعتراف بفـوز وحكم الأغلبية انطلاقا من النظرة الطبقية . ويبدو منه في إطار الصراع الطبقي بين أرباب المـال والفقراء ، أو بين من يملك ومن لا يملك ، بأن النظام الديمقراطي عند اليونانيين والرومانيين علـى حد سواء ، هو حكم الفقراء ، وبالتالي هو حكم طبقي يشبه الديمقراطية الشعبية في روسيا خلال

[1] - **سورة الزمر ، الآية 10 .**

[2] - **سورة الحشر ، الآية 20 .**

[3] - **سورة المدثر الآية 38 .**

[4] - **سورة الأنعام ، الآية 166.**

[5] - **أفلاطون ، الجمهورية ، ص 307 .**

[6] - **أرسطو ، كتاب السياسة ، ص 332 .**

[7] - **(ن ، م) ، ص 324 .**

هذا العصر ، ويختلف عن الديمقراطية الرأسمالية في أوربا وأمريكا ، وهذه الديمقراطيات جميعـاً ، قديماً وحديثاً ، لم تتجاوز الفروق الطبقية إلى صفات أخرى تجمع بين البشر ولا تفرقهم . وهو ما لا أثر له في نظام وفكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين المسمى بالسياسة الشرعية .

وهناك مأخذ آخر أخذت عليها المساواة اليونانية في نظامها الديمقراطي أثاره سقراط ، وهو : كيف لا يقبل الأثينيون إلا من اختص في شيء ، إذا ما تعلق الأمر بالحرف أو المهن والفنـون ، بينما يرضون ولا يرفضون أي مواطن فاز في الانتخابات ، أو وقعت عليه القرعة حينمـا يتعلـق بالمراتب السياسية والإدارية في الدولة ، وعليه ، "فالمساواة الديمقراطية تنتهك النظام الاجتمـاعي وما له من حرمة ، وبما أننا نعني المساواة بين الأنداد وغير الأنداد ، فإ ا تعتبر أيضا انتهاكا لتلـك المساواة الحقة التي ينال بمقتضاها صاحب الجدارة العظيمة نصيبا أوفر ، وصاحب الجدارة القليلـة نصيبا أقل، ويطبق بموجبها مبدأ المساواة النسبية على الجميع"[1]. ولكن يبدو أن هذا النقد لم يصمد أمام اعتراضات أنصار الديمقراطية القديمة عليه ، إذ أن الوظائف في حد ذا ا ، كما يرى (دوروثي بيكلس) لم تكن تتطلب أي خبرة خاصة . "لقد كانت دولة المدينة اليونانية تفتـرض أن الحيـاة بسيطة بساطة [تامة] ، وأن المشكلات عامة إلى حد تكفي أن تجعل المواطن العادي قادراً علـى معالجتها باستعمال الفطرة السليمة العادية"[2].

والوجه الآخر الذي ركز عليه الفلاسفة في نقدهم للمساواة الديمقراطية ، يتعلق بأسـلوب الاقتراع ، "إذ كان اختيار المواطنين لأرباب الوظائف (ما عدا الجنرالات) يتم بالاقتراع ، لا بنـاءً على الصفات (الكفاءات) التي يرغب في أن تكون متوافرة فيهم"[3]. ولكن من المسلم به كما يرى (أ. هـ . م جونز) "أن استخدام القرعة كان يهدف إلى إعطاء كل مواطن فرصة متكافئة ، دون [النظر] إلى الثروة أو المولد ، ولا حتى الشعبية أو الفصاحة "[4]. ويرى (أ.هـ . م جونز) أن تعليق سقراط على هذه المسألة ونقدها ، لم يكن عادلا في مجموعه . لأنه في نظره ، "لم يكـن حكـام

---

[1] - أرنيت باركر ، نفس المرجع السابق ، ص 142 .

[2] - دوروثي بيكلس ، الديمقراطية ، نفس المرجع السابق ، ص 39 .

[3] - (ن ، م) ، ص 39 .

[4] - أ.هـ .م جو نز ، الديمقراطية الأثينية ، ترجمة الدكتور عبد المحسن الخشاب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص 1976ص 76 .

المدينة هم الذين ينتخبون بالقرعة ، ولكنهم الموظفون الذين يقومون بأعمال روتينية محدودة ، لا تحتاج غير القليل من اللياقة وحسن التصرف"[1]، ويرى (دوروثي بيكلس) في دفاعه عن أسـلوب القرعة في انتخاب إطارات الدولة ، بأنه من الأرجح أن تكون "هذه الطريقة قـد اتبعـت لمنـع المؤامرات والتلاعب بالانتخابات ، ولا شك في أنها وفرت تمثيلا عادلاً .. وأعطت فرصة متساوية لاختيار إحدى الوظائف ، ولهذا السبب اعتقد جان جاك روسو في القـرن الثـامن عـشر ، أن الانتخابات بالاقتراع خير طريقة ديمقراطية "[2].

وهذه المسألة كما نرى ، لم يخف أمرها عن المسلمين ، بل طُرِحت لديهم أيـضا علـى النقاش ، ولكن رأيهم فيها تجاوز رأي اليونانيين ، وحتى رأي بعض المحدثين في الغـرب ، أمثـال روسو عميد الفكر الديمقراطي الحديث ، إذ أنهم حسموا الموقف في شأنها منـذ بكـرة أبـيهم ، ورفض معظمهم أسلوب القرعة في حل المسائل السياسية والإدارية المتعلقة باختيـار الكفـاءات وتثبيتهم في المناصب المستحقة ، لأن القرعة تتعارض مع مبدأ الشورى الذي يرتكز على الـوعي والحكمة ، وعلى حرية الفكر وقدرة الإرادة في اختيار الرجل المناسب لا على الصدفة ، كما هي الحال في أسلوب الاقتراع ، وهو ما نستشفه من الأحكام السلطانية للماوردي ، إذ يقول ؛ أنـه "إذا دام الاشتباه بينهما (بين مرشحين للإمامة) بعد الكشف ولم تقم بينة لأحدهما بالتقـدم ، لم يقرع بينهما لأمرين : أن الإمامة عقد و القرعة لا مدخل لها في العقود . والثاني ؛ أن الإمامـة لا يجوز الاشتراك فيها ، والقرعة لا مدخل لها فيما لا يصح الاشتراك فيه كالمناكح ..."[3].

أما البحث في أصل النظامين ، وسبب نشأة كل منهما قد يـؤدي وبـدون شـك إلى الوقوف على مواضع اختلافهما ، فالمصدر الذي صدرت عنه فكرة الديمقراطية عند اليونانيين هو العقل ، إذ كان لهم تكوينهم الخاص ، وعقليتهم الخاصة ، فقد نزحوا من البلدان المجاورة إلى هذه البقعة من بلاد اليونان مع ما فيها من مسالك وعرة ، تجسدت في قلة السهول ، وكثـرة الجـزر والجبال والخلجان ، وهو ما أدى إلى صعوبة الحصول على القوت الذي اعتمـد علـى الزراعـة وحدها ، ولكنهم في المقابل وجدوا أنفسهم "في أرض متصلة بالبحار من جهاتها الكثيرة ، فكـان

---

[1] (ن ، م) ، ص 76 .

[2] - دوروثي بيكلس ، الديمقراطية ، نفس المرجع السابق ، ص 39 .

[3] - الماوردي، الأحكام السلطانية ، ج1 ، ص 68 .

عليهم أن يعملوا في التجارة والملاحة بعقولهم وجهودهم ، فاصبحوا بحكم ظروف هـذه البيئـة مضطرين إلى العمل والتفكير، لا إلى الدعة والتواكل، حتى يعوضوا بجهـودهم وتفكيرهـم مـا [بخلت] به الطبيعة عليهم من خيرات"تلبي رغبا م وترضي طموحا م في الحياة[1] ، ضف إلى ذلك ما تميزوا به من استعداد فطري سمح لهم بالتكيف مع هذه البيئة الطبيعية ، فتكونت لديهم عقـول جبارة ، وحس رهيف ، امتازوا ما واختلفوا "كثيراً عما كانت عليه الأمم المحيطة [م]في أوربا أو في آسيا أو في إفريقيا"[2].

وكان أول عهد لهم بالسياسة ، كما يرى مونتيسكيو Montesquieu)) تجربتـهم مـع النظام الملكي "فلما ثقل عليهم طغيان الملوك تمردوا عليهم ، وعلى أنقاض هذه الملكيات قامـت الجمهوريات التي كانت أكثر ازدهاراً في اليونان ، وكانت هي الدولة المتحضرة بـين الـشعوب الهمجية"[3]. فوضعوا النظم ، وسنوا القوانين أو الشرائع، وانتخبوا الحكام والقـضاة والإداريـين لتنفيذها ، فكانت إسبرطة (Sparte) أول من عرف النظام الديمقراطي الذي وضع دستوره ليكيرغ (Lycurque) ، أحد عقلاء اليونان الأوائل ، خلال القرن التاسع قبل الميلاد ، ثم ظهرت التجربـة في أثينا على أيدي صولون (Solon) أولا، ثم بركليس (Périclès) ثانيا ،كمشرعين كبيرين للنظام الديمقراطي في أثينا ، كان يهدف صولون وبركليس إلى تفويت الفرصة على الطغاة والمستبدين ، وتكوين أمة ديمقراطية بأوسع معانيها ، وكان يهدف ليكيرغ إلى تكوين أمة ديمقراطية قوية علـى الشكل الاشتراكي ، تميل إلى الحرب وتكون مهيبة الجانب .

ولم يكن اليونانيون يظنون أبداً بأن هذه القوانين صادرة عن الآلهة ، وهي وحي يـوحى به من السماء . بل كانوا يعتقدون اعتقاداً راسخاً أ ا صادرة عن عقل وحكمة امتاز ا بعـض البشر دون غيرهم ، توافق عليها الأمة ، وتختار عن طريق الانتخاب أو الاقتـراع مـن ينفـذها ويجسدها على أرض الواقع ، وهي التي تفرض رقابتها على من ينفذها ، وما الآلهة إلا شاهدة على عقود وعهود البشر، إذ أ ا تمثل الضمير الحي وتساند عمل الخير وتستحسنه ، وتعارض عمل الشر

[1] - الأستاذ محمد علي علوية ، في مقال له ، عنوانه الديمقراطية الصحيحة ، مجلة رسالة الإسلام ، العدد 19 ، ص06 (مع ا لة على الانترنات) .

[2] - المرجع نفسه ، ص 07 .

[3] - مونتسكيو ، رسائل فارسية ، ترجمة أحمد كمال يونس ، ط، 2 دار سعاد الصباح ، الكويت 1992 ، ص 297 .

وتستهجنه ، وما يتفق عليه رأي الأمة في نظرها هو خير ، ومن هنا تستمد القـوانين قداسـتها وشرعيتها وبالتالي احترامها .

وكان اليونانيون وثنيين عبدوا آلهة متعددة نصبت على جبل الأمب المقدس لديهم ، ولكن بمرور الزمن ، نمت عقولهم وتطورت فلسفتهم وأصبحوا أكثر قدرة علـى التجريـد المطلـق ، فاكتشفوا عالم الميتافيزيقا ، وأخذوا يسخرون من آلهتهم التقليدية وينتقدو ا انتقادا لاذعا على أ ا مجرد أساطير رسختها التقاليد ، وأصبحت الآن لا تستجيب لمتطلبا م ولا تفي بعهودهم ، إلى أن لم يبق لها مع المتأخرين أي شأن تحسد عليه . يذكر عن إكسانوفان (570 -480) وهو أحد مؤسسي التفكير الميتافيزيقي ، قوله في نقد الآلهة ، بأن "الناس هم الذين استحدثوا الآلهة ، وأضافوا إليهم عواطفهم وصو م وهيئتهم ، فالأحباش يقولون عن آلهتهم أ م سود فطس الأنوف ، ويقول أهل تراقية أن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور ، ولو استطاعت الثيرة والخيل لصورت الآلهة علـى مثالها ، وقد وصفهم هوميروس وهزيود بما هو عند الناس موضوع تحقير وملامة ".[1]

ومن هنا يتبين لنا ضمنيا أن النظام الديمقراطي عند اليونانيين والرومانيين نظام دنيـوي لا علاقة له بالدين . أي أنه يحتوي على مفهوم فصل السياسة عن الدين ، وهو لا يختلف في مضمونه عن النظام العلماني الراهن .

أما أصل فكرة أو مبدأ الجماعية في الحكم عند المسلمين ، فهو الوحي ، إذ لم يكن عـرب الجاهلية أو أي أمة أخرى على علم ذا النظام الجماعي الحر ، إلى أن أمر به الله في نصوص القرآن ، وأوضحته وطبقته السنة النبوية الشريفة قولاً وفعلاً ، كما هو معلوم . وبموجب هذا تـشكلت السيادة في دائرتين أو على مستويين اثنين ، ففي الأولى تكون السيادة لله وحده عن طريق النص الذي ليس لأحد الحق في تغييره أو مخالفته كتعويض مبدأ الشورى مثلا ، في اختيـار وتنـصيب الحاكم أو عزله عند الضرورة بمبدأ الحكم الوراثي، حكم الفرد المستبد برأيه . وتكون السيادة على مستوى الدائرة الثانية للأمة ، فهي التي تتمتع ا في إطار مبادئ الشرع ، وهي التي تختار من ينفذ أوامرها من الحكام ، لأن الله فوضها لذلك ولم يفوض الفرد ، وهي صاحبة الحل والعقد ومراقبة الحاكم و محاسبته أو عزله ، وكما يقول الشيخ محمد عبده :"فالأمة أو نائب الأمة ، هـو الـذي

---

[1] - اكسانوفان ، في نص له أورده يوسف كرم ، في كتابه عن تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 27 ، 28 . نفس المرجع السابق.

ينصبه ، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه ، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه .. ثم هو مطاع مادام على الحجة و ج الكتاب والسنة ، والمسلمون له بالمرصاد ، فإذا انحرف عن النهج أقاموا عليه ، وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والأعذار إليـه "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[1]. فإذا فارق الكتاب والـسنة في عملـه ، وجـب علـيهم أن [يستبدلوه بغيره] ، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه"[2].

ويبدو من هذا وذاك ، أن الديمقراطية كمنهج عقلي محض في توجيه أمـور الـسياسة ، تتعارض مع فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين كمبدأ عام مصدره الوحي ، وكنظام يمزج بين السياسة والدين ولا يفصل بينهما ، اصطلح عليه بالسياسة الشرعية ، ولكن لا يكاد يختلف الاثنان على مستوى الدائرة الثانية ، الذي تفوض فيه الأمة للتمتع بالسيادة ، وحق ممارستها في الـسياسة ونظام الحكم ، وجعل السلطة تستمد شرعيتها منها .

فالبيعة النبوية مع الأنصار ، على سبيل المثال ، لم يتم عقدها على النبوة والدين ، لأن النبي أو الدين لا يحتاجان إلى ذلك كأمور موقوف عليها لا دخل للبشر فيها . ومع هذا وقع حـدث البيعة ، إذن لم يبرم عقدها في عمقها على الدين ، وإنما ابرم على الجانب الآخر ، وهو الجانـب الدنيوي المتعلق بالسياسة ونظام الحكم ، والذي التزم بموجبه الطرفان بتنفيذ الأحكـام الـسياسية على الوجه المتفق عليه ، والذي لا يخالف في مضمونه مبادئ الشريعة الإسلامية . وقد رأينا كيف أن النبي صلى الله عليه وسلم ، قبيل غزوة بدر لم يكتف برأي المهاجرين . وقصد رأي الأنـصار بالذات في خوض المعركة أم لا، وهذا التزام من النبي عليه الصلاة والسلام ، لأن البيعة تمت علـى أساس الدفاع عن النبي وحمايته ، إذا ما اعتدي عليه في مكان إقامته ، أو في داره لا على أسـاس الخروج من المدينة وملاقاة العدو . فتقبل الأنصار الفكرة بقلب رحب ، وعقدوا العزم من جديد مع النبي والمهاجرين على مقابلة العدو ، فكان – نتيجة ذلك – النصر عظيماً .

---

[1] - أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب الجهاك ، باب ؛ ماجاء [في]لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، رقم الحديث 1629 ، مع اختلاف اللف.

[2] - محمد عبده ، الإسلام والنصرانية بين العلم و المدنية ، مصدر سابق ، ص 79 .

ففي هذا الجانب لا يكاد يختلف النظام الديمقراطي عند اليونانيين وغيرهم ، مع السياسة الشرعية في الإسلام ، إذ أن السيادة لدى كل منهما للشعب أو الأمة ، ولا يستمد الحاكم سلطته أبداً من غيرهما .

والاختلاف الآخر الذي اختلف فيه الحكمان الجماعيان ، يمكن تحديده فيما يلي ؛ وهو أن ديمقراطية اليونان والرومان والتي لم يتوصل إليها إلا بشق الأنفس والتضحية بالنفس والنفيس ، وعبر عصور كثيرة ضد الطغاة والحكام المستبدين ، كانت "من قبيل الإجراءات أو [التدابير] السياسية التي تتقى بها الفتنة ، ويستفاد بها من جهود العامة في أوقات الحرب على الخصوص ، ولم تكن هذه الديمقراطية مذهباً قائما على الحقوق الإنسانية أو منظوراً فيه إلى حالة غير حالة الحكومة الوطنية "[1]، دليل ذلك ، هو أن مبدأ المساواة في النظام الديمقراطي القديم لا يتجاوز المساواة بين أفراد طبقة الأحرار إلى المساواة الإنسانية عامة ، بينما مبدأ الشورى في الحكم الجماعي عند المسلمين ، والذي بموجبه تمنح السيادة للأمة ، أمر طبيعي تضمنته الرسالة الإسلامية ، لم يفترق عليه غالب ومغلوب ، ولم ينشأ كإجراء لمجرد تفادي الفتن والحروب ، بل هو حق من الحقوق الطبيعية التي تخول للإنسان اختيار من يرأسه على أساس الحرية والمساواة بين أفراد الأمة الواحدة ، أو بين أفراد الإنسانية جمعاء ، وقد كانت الشريعة الإسلامية ، كما يقول العقاد "أسبق الشرائع إلى تقرير الديمقراطية الإنسانية ،[وهي تقوم] على أربعة أسس لا تقوم ديمقراطية – كائنة ما كانت – على غيرها "[2]، وهي : المسؤولية الفردية التي تتطلب الحرية ، والمساواة في الحقوق بين الناس ، ووجوب الشورى بين أفراد الأمة فيما يخص أمر الحكم ، والتضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات[3].

ولا ينكر العقاد مجهودات الفقهاء الرومانيين المتأثرين بالرواقية في هذا الجانب ، ولا يخفى عليه ما قام به (شيشرون) في كتاب القوانين الذي أكد فيه على ضرورة مراعاة المساواة الطبيعية بين الناس في سن القوانين وترك كل ما يتعارض معها .

---

[1] - عباس محمود العقاد ، **الديمقراطية في الإسلام** ، ص 10 ، نفس المرجع السابق .

[2] - نفس المرجع ، ص 29 .

[3] - نفس المرجع ، ص 29 .

إذ يرى شيشرون أن المبدأ الذي يجب أن نميز على ضوئه "أفضل القوانين من أسوئها ، هو أنه ليس لنا قاعدة أخرى غير الطبيعة ، فهي فقط التي تجعلنا نميز ما هو حق وما هو غير ذلـك"[1]، فالرق كدعامة اقتصادية واجتماعية على سبيل المثال ، كان معترفا به لدى الأمم والشعوب منـذ القدم ، اعتقاداً منهم ، أنه حق قانوني ،"على الرغم من أن الأمر على النقيض تماما إذا مـا تعلـق بالقانون الطبيعي العام ، لأن جميع الناس في الأصل ولدوا أحراراً"[2]. لكن في المقابل ، ومن خلال كتابه "في الجمهورية" يبدو فهم شيشرون للديمقراطية ، أنه لا يتجاوز المفهوم الكلاسيكي للنظـام الطبقي ، لذا نجده يفضل حكما مختلطا يصفه بالحكم المتزن "تكون السلطة العليا فيه ملكية ، يمنح قسم منها للنخبة من الأشراف (أو الأرستقراطيين) ، وتبقى بعض المهام الأخرى للقـضاة وإرادة الشعب"[3]. وهو ما يؤكد كلام العقاد المشار إليه سابقا ، بأن الديمقراطية عند القدماء كانت مـن قبيل الإجراءات السياسية لتفادي الفتن والحروب الأهلية ، ولم تكن مذهبا قائما علـى الحقـوق الإنسانية[4].

و ثمة مسألة أخيرة نعالجها في هذا السياق ، تتعلق باختلاف الديمقراطية في شكلها القـديم عن مفهوم الجماعية في الحكم عند المسلمين ، فيما يخص النظم و التراتيب الـسياسية واسـتقلال المؤسسات وانفصال السلطات ، وهو جانب تفوق فيه اليونانيون والرومانيون عن المسلمين وعن غيرهم ، وهو ما يدل على مدى عبقرية الإنسان اليوناني وتجربته الرائعة إزاء محاولة تنظيمه وعقلنته لشؤون الدولة و مؤسسا ا ، ووضعه للمفردات والمصطلحات التي تتعلق ذه التنظيمات والتي لا تزال خالدة إلى اليوم ، إذ تجاوزت حدود المكان والزمان للحضارة اليونانية والرومانية . وهو مـا يبدو في وضعهم وابتكارهم لجملة من الآليات ، لتجسيد الممارسة الحقيقية للديمقراطية رغم بساطة وسائلهم وضعف إمكانيا م المادية والتي كانت جد محدودة آنذاك . ذلك ما يتجلى لنا من خلال مؤسسة الجمعية العامة ونظام انعقادها وشروط حضور جلسا ا ، وضوابط المداولات والحوار الحر الذي كان يجري بداخلها ، رغم انعقادها آنذاك في الهواء الطلق وعلى قمة إحدى الهضبات الـتي

- [1]Cicéron, des Lois, liv.1, ibid. P 257 .
- [2]………. La Philosophie du droit , ibid. P 91 .
- [3]Cicéron, de la république , liv. 1 , P75 .

[4] - العقاد ، نفس المرجع السابق ، ص 10 .

اشتهرت بممارسة المواطن الأثيني لحريته وحقوقه السياسية عليها ، كما عرف اليونانيون ما يسمى المجلس المنتخب لمدة عامين ، وهو يمثل جميع سكان القبائل ، وعنه تنبثق هيئة الحكام والرئاسة التي كانوا يشغلون منصبها بالتناوب . وإلى جانب هاتين المؤسستين مؤسسة أخرى تمثلت في هيئة المحلفين والقضاة ، والتي كان يتم انتخاب أعضائها عن طريق الاقتراع ليشكلوا المحاكم الشعبية . أضيف إلى جوار هذه الهيئات الثلاث ، عشرة جنرالات ينتخبهم الشعب بأسره لقيادة الجيش في الحروب ، ولضبط النظام في المدينة حين الحاجة إليه ، يختارون على أساس جنرال واحد لكل قبيلة من القبائل العشر طلبا للتوازن ، وتجنبا للفتن والانقلابات الداخلية .

ويبدو من خلال التمايز بين وظائف هذه المؤسسات أو الهيئات السياسية المنتخبة وكأنهم عرفوا ومارسوا ما يسمى في الدساتير الحديثة بمسألة الفصل بين السلطات الثلاث ؛ السلطة التشريعية ، والسلطة التنفيذية ، والسلطة القضائية ، والجيش ، أو أنهم مهدوا الطريق لتتضح معالم هذه السلطات مع قدوم عصر مونتسكيو أو معه بالذات .

ولا يخفى على المسلمين أيضا انعقاد الجمعيات السياسية العامة في قاعات وأماكن خاصة لها ، كسقيفة بني ساعدة التي اشتهرت بوقائعها السياسية حتى اعتبرت رمزا للحرية السياسية ، ومبدأ اختيار الحاكم في السياسة الشرعية . وقبلها دار الأرقم التي كانت شعاراً لوحدة الجماعة الإسلامية الأولى ، وتشاور أعضائها فيما بينهم ، وموضع العقبة التي أجري فيه انعقاد البيعتين بين رسول الله صلى الله عليه وسلم والأنصار ، لنشأة الدولة الإسلامية . بالإضافة إلى المساجد التي كانت تعتبر منبرا لحرية الرأي والبيعة العامة للحكام .

كما عرف المسلمون بعض الهيئات السياسية ، أهمها هيئة أهل الحل والعقد التي ابتكرها عمر بن الخطاب قبل وفاته بقليل تكونت من ستة أعضاء ، ومارست وظيفة الإشراف على الترشيح للخلافة ، وانتخاب الخليفة أو عزله عند الحاجة ، استمدت سلطتها ومارستها على ضوء السيادة والسلطة العامة المنبثقة عن اجتماع المسلمين بالمسجد ، وهي الهيئة المشار إليها في القرآن الكريم وفي النصوص الشرعية،"بأولي الأمر". وقد سبق الكلام عنها وعن وظيفتها في الموضع الخاص بها .

ولا يجهل المسلمون فكرة التمايز بين السلطات ، وضرورة انفصالها واستقلال الوظائف المختلفة للدولة كالوظيفة أو السلطة التشريعية التي تعود نصوصها القطعية إلى الشريعة الإسلامية،

ينوب عنها في ذلك جمهور الفقهاء الذين يمتلكون زمام أمورها ، وتعود السلطة القضائية لجهـاز القضاء والقضاة ، وهو فرع من فروع الفقه الإسلامي ، لاتصاله به اتصالا وثيقا ، وقد عرفـت هذه الهيئة انفصالا تاما عن السلطة التنفيذية التي يمتلكها الخلفاء والولاة وغيرهم . ولم يكن قـادة الجيش رغم شهر م يفرضون أنفسهم بالقوة أو يتدخلون في شؤون الخليفة أيام الخلافة الراشدية، بل كانوا خاضعين لسلطته في تعيينهم وخلعهم وفي القيام بمهامهم ، وكانوا في نفـس الوقـت خاضعين للقانون ونصوص الشريعة الإسلامية .

و مارس المسلمون الحوار السياسي والنقاش الحر في مجالسهم ، بما فيـه نقـد الحكـام ومعارضتهم ، وانتهجوا ج اختيار الخليفة ، والموافقة عليه عن طريق أسلوب البيعة الحرة المباشرة أو غير المباشرة بالمصافحة بالأيدي ، والنطق ا باللسان تأكيدا لها، وتفطنوا لأسلوب الاقتـراع الذي سار عليه اليونانيون في اختيارهم للحكام والقضاة وغيرهم ، لكنهم رفضوه كأسلوب غـير مناسب تماما لإعطاء الحقوق والقيام بالواجبات ، غير أ م لم يهتدوا أو يتعودوا على الانتخـاب السري .

وإن تأكد وجود هذه الهيئات المتمايزة ، والتي مارست وظائفها بدقة ، محكمة وانـضباط كبير في ميدان تخصصها ، فإن معالمها صراحة بقيت غير واضحة تماما لتداخلها فيما بينـها ، ولم يحاول المعنيون وأولى الأمر منهم خلق أو وضع مؤسسات دستورية مستقلة تحدد وظائفها بدقـة وتتحمل مسؤوليا ا أمام القانون أو الشرع ، وتحافظ في نفس الوقت على استمرار وتطور السلطة الجماعية للحكم عند المسلمين .

لم ينتهج الخلفاء ج النبي عليه الصلاة والسلام في وضعه لدستور دنيوي شامل للمدينة ، ولم يحاولوا خلق أو إنشاء دساتير على منواله وتطويرها حسب تطور ا تمع ، بل انهم أهملوا هذا الدستور نفسه في كتابا م وأقوالهم ، حتى أنه لم يظهر كوثيقة سياسية عظيمة وذات شأن كبير في تاريخ السياسة الشرعية التي سار النبي ، صلى الله عليه وسلم على ضـوئها ، إلا في سـيرة ابـن إسحاق التي أوردها ابن هشام، وهو ما أتاح الفرصة إلى بعض النقاد المتحاملين علـى الإسـلام والمسلمين إلى القول ، بأن وثيقة دستور المدينة وثيقة منسوبة إلى النبي عليـه الـصلاة والـسلام وليست من وضعه ، ورأى بعضهم أ ا أكثر من وثيقة أدمجت في واحدة . وتضارب الأقـوال في شأ ا سببه عدم اهتمام الصحابة والتابعين ذه الوثيقة الهامة .

إن إهمال رسم معالم واضحة للهيئات السياسية التي تبدو وظائفها ومسؤولياتها متداخلة ، وعدم وضع دساتير جديدة ، وتطويرها باستمرار في شكل الدستور الذي وضعه النبي ، هو الذي ترك فراغا كبيرا في النظام السياسي ، وهو الذي أدى دون شك إلى ضياع نظام الجماعية في الحكم عند المسلمين ، فأصبحت الفرصة سانحة للفوضى والفتن الداخلية الدامية التي تولد عنها الاستبداد ، فتحولت السياسة الشرعية القائمة على مبدأ الشورى والاختيار ، إلى سياسة ملكية مستبدة تقليدا لقياصرة الروم عهد الإمبراطورية ولكياسرة الفرس . أي ، أن الخلفاء المسلمين لم يطوروا المؤسسات والهيئات السياسية والدساتير العملية بما يوافق تطور الدولة الإسلامية وتطور المجتمع والحضارة ، وبقيت نظرتهم السياسية لتنظيم الدولة نظرة ضيقة لم تكد تتجاوز حدود المدينة المنورة آنذاك ، "وبمعنى آخر ، فإن هيئات أهل الحل والعقد والأمة لم تشكل بناءً قانونيا ، وجسما حقوقيا ثابتا ومستمرا ، يمكن أن يراقب الحكم ويفرض صحة العقد ، ومن ثمة بقيت الشرعية التي أثبتها وشرحها الفقهاء ، في كتب الأصول .. شرعية تصريحية ، وليست تأسيسية بالنسبة لمن أعطيت لهم صلاحيات العقد والطاعة والخلع ، أي العلماء"[1].

وهكذا ظلت ولا تزال إلى اليوم فكرة الجماعية في الحكم تشغل مساحات كبيرة على المستوى النظري المثالي ، ولكن لاحظ لها تماما على المستوى العملي ، وهو خلاف ما حدث مع الديمقراطية التي توقف مسارها أيضا ولمدة طويلة ، ولكن أعيد القطار إلى سكته بعد تطويرهما معا، في حين لا يزال قطار الجماعية في الحكم عند المسلمين تائها وخارجا عن سكته ، فإلى متى ونحن ننتظر اتصال السكة بالقطار يا ترى ؟

[1] - **الدكتور عبد القادر بليمان ، نفس المرجع السابق ، ص 139 .**

الخـــــــاتمة

وكخاتمة لهذا البحث أشير إلى أن الأمتين ، الأمة الإسلامية أمة الوحي، والأمة اليونانية أمة العقل ، هما أول الأمم والشعوب في تاريخ النظم السياسية وفلسفتها من عرف و مارس طبيعة الحكم الجماعي الذي بموجبه ينصب الحاكم أو يخلع من منصبه بإرادة الأمة التي تمتلك وحدها حق السيادة ، دون غيرها من الأفراد . وهما أول من سبق إلى وضع حد للتسلط الاستبدادي على مختلف أنواعه وأشكاله ، لا كتصرف عفوي أو حتمي فرضته الطبيعة البشرية ، وإنما كإقتناع أو وعي ثقافي ؛ ديني وفلسفي ، دال على المكانة المرموقة التي تبوأها الإنسان المسلم مدعماً بالوحي ومؤيداً منه ، وتبوأها الإنسان اليوناني بفضل ما أوتي من حكمة وعقل .لقد سطع نجم كل منهما في هذا الجانب ، خلال مرحلة من مراحل التاريخ، ودون علم أحدهما بالآخر ، ثم أفلا ، أي أنه لا علاقة للأمة اليونانية بما نزل به الوحي ، ولا علاقة للأمة الإسلامية في بداية أمرها بالفلسفة .

غير أن فكرة الجماعية في الحكم عند اليونان والرومان بعدهم ، والمصطلح عليها "بالديمقراطية" أو "حكم الشعب"، أعيد لها اعتبارها في هذا العصر من طرف الأوربيين والغربيين عامة كنظام سياسي متطور عما كان عليه ، وكفكر سياسي متجدد وعميق ، وهو ما أدى إلى تطورهم وتجاوز محنهم السياسية نسبياً، والتي طالما جلبت إليهم الشقاء والخراب، وخلال أزمنة ليست بالقصيرة . أما فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين فلا يزال نجمها يعاني كسوفا دائماً لا يكاد ينتظر ضياؤه مرة أخرى ، لأنه لم يجد الأمة الإسلامية ، أمة الوحي ، أو أمة العقل والنقل ، التي تعيد له اعتباره في هذا العصر ، مثلما حدث للديمقراطية . ونتيجة لهذا ، لا تزال الأمة الإسلامية تتخبط في الأزمة السياسية ، التي يخيل لنا كأنها مزمنة لا تزول أبداً ، وكلقمة صائغة في فم التنين أو الوحش الهائل، الذي يبدو أنه لا ينتظر خلاصها منه ، رغم المحاولات المحتشمة هنا وهناك ، ومن الحين إلى الآخر .

و مبررات النظم السياسية القائمة منذ الاستقلال وإلى اليوم في العالم العربي الإسـلامي ، على إبقاء الأزمة السياسية ، و تكريس طاعون الاستبداد، وتمكنه من نخر جسم الأمة الإسلامية ، دون إعادة السيادة الوطنية والسلطة السياسية إلى الأمة بأسرها ، ودون التخلص من هذا الطاعون المميت ، هي أ ا تتمثل في وجود نوعين من الفئة الحاكمة في الوطن العربي بالخصوص ، فإذا مـا تعلق الأمر بالديمقراطية تسترت الفئة الأولى بالإسلام والأصولية مدعية بأن النظام الديمقراطي نظام لائكي يفصل بين السياسة والدين وأنه دعوة إلى الإلحاد والكفر و ميش النشاط الديني ، ولا شأن لنا به ما دمنا مسلمين . وتدعي الفئة الثانية من الحكام ، إذا ما تعلق الأمر بالـسياسة الـشرعية وتطبيق نظام الشورى ومبدأ الاختيار ، بأن هذا من ركام الماضي المميت ، الذي لا علاقـة لـه بالحاضر ، ولا فائدة منه في هذه الحياة على الإطلاق ، والرجوع إليه في نظرهم يعـد انتكاسـة خطيرة ، وعودة إلى القهقري وحنيناً إلى الماضي، حيث كانت مين النظم الدينية ، (أي الحكـم التيوقراطي)، وحكم الفرد الذي يدعي التفويض الإلهي ، أو الحق الإلهي للملوك على البشر .

والتستر وراء هذه الطروحات يعد خطابا ديماغوجياً، يخدم مصلحة الحكام والفئة الخاصة ، لا مصلحة الأمة والفئة العامة من الشعب ، يهدف به مؤيدوه إلى فتح الباب على مصراعيه أمام نظم سياسية واجتماعية لا علاقة لها بالديمقراطية ، ولا علاقة لها بالسياسة الشرعية في الإسـلام ، بل لا يصح تسميتها بالنظم لما هي عليه من الفوضى، وعدم الاستقرار، و ميش سيادة القـانون الذي من طبيعته تكريس النظام وإقراره في الدولة ، وهو ما يؤدي إلى ازدهار الأمـة في ثقافتـها وحضار ا وتبوئها المكانة اللائقة ا وسط شعوب المعمورة .

ولا يكاد يختلف إشكال "فن الحكم"، وكيف نحكم شعوبنا وبلداننا ، في الفكـر العـربي المعاصر عما هو عليه في الواقع ، إذ أننا نجد التيار العلماني المؤيد للديمقراطية الغربية كما هي عليه هناك ، والرافض لكل ما له علاقة بالدين . ونجد التيار الإسلامي المتحمس للسياسة الـشرعية ، رافضاً للديمقراطية على الصورة التي هي عليها في الغرب . وبينهما تيار معتدل يسعى أنـصاره إلى محاولة التوفيق بينهما .

غير أن الاتجاه الموفق ، هو أيضا بدوره لا يخلو من هذا الاختلاف عنـدما يتعلـق الأمـر بالمقارنة بين الديمقراطية وفكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين . فمنهم من يقول باتفاقهمـا في المضمون دون الشكل ، ومنهم من يقول بالاتفاق الذي لا يتجاوز الشكل إلى المضمون ، ويـرى

فريق ثالث حلا وسطا، وهو أ ما يتداخلان أو يتقاطعان ، على مستوى بعض النقاط المـشتركة بينهما .

وعلى ضوء هذا الاتجاه الثالث، كان بحثنا لهذا الموضوع الذي جرت المقارنة فيـه بـين السياسية الشرعية في الإسلام ، ومفهوم الديمقراطية على مستوى النظم والفلسفة السياسية لـدى اليونانيين والرومانيين . وعليه ، فإننا ننتهج – في تصورنا لحل الأزمة السياسية الراهنـة – ـج أسلافنا القدماء في حل مشكلا م الفكرية والعملية أو الحضارية ، وهو النهج الذي يتفق بموجبـه سلطان العقل وقداسة النقل فلا يتعارضان ، رغم أن أسلافنا – كما أشرنا في موضع – سابق ، لم يحاولوا المقارنة والتوفيق – في سياق منهجهم – بين النظامين السياسيين المـذكورين هنـا ، لأسباب حالت دون أن يتحقق ذلك ، حاولنا الإشارة إليها ، لكن على سبيل الظن والافتراض ، لا على سبيل الاعتقاد المؤكد .

وقد اتجهنا ، كما نرى في إطار محاولة البحث عن ميكانزمات لحل الأزمة السياسية الراهنة في الوطن العربي الإسلامي ، إلى الأصول التاريخية ، ولم نركز على نتائج هذه الأخـيرة، أو مـا انتهت إليه . أي أننا ارتأينا أنه من الأصح حساً وعقلاً، مقارنة السياسة الشرعية بالمفهوم القـديم للديمقراطية قبل تطورها خلال هذا العصر ، لأن عكس ذلك لا يخلو من التناقض والتعـسف في إصدار الأحكام ، ومن أراد ذلك كمن أراد من صبي صغير أن تكون سلوكه في مستوى سـلوك طور الرجولة ، كما أن مقارنة السياسة الشرعية كتصور وكواقع للحكم الجمـاعي في الإسـلام بالمفهوم القديم للديمقراطية ، أقرب إلى الفطرة الطبيعية ، وإلى قانون نمو وتطور ا لتمعات البشرية ، إذ أن كلاً منهما كان في بداية طريقه ، وأن كلا منهما توقف عند هذه البداية . وقبل أن تتجدد الديمقراطية على يد الغرب خلال هذا العصر، وهو الأمر الذي لم يطرأ للسياسة الشرعية – كمـا أن الديمقراطية اليونانية – من جهة أخرى – أكثر براءة وصفاءً من الميول والأيديولوجيات المتطرفة والمبالغ فيها خلال هذا العصر تجاه الدين والقيم الإنسانية النبيلة ، ولهذا كان من الأليـق مقارنـة مبادئ ونظم مجتمعين أو أمتين كانا لا يزالان في بداية عهدهما ذا النوع من الحكم الجماعي الذي قطع العمل به شوطاً كبيراً لا يستهان به في كبح هيجان الاستبداد وقطع دابره ، رغم قصر المـدة التي طبق فيها ، ويبدو أنه من الأليق ألاّ نسبق الأحداث حتى لا تنطبق علينا مقولة "وضع العربـة قبل الحصان" . إذ يجب أن نراعي – إذا ما أردنا تطوير نظمنا السياسية والاجتماعيـة وغيرهـا

وتجديدها – قوانين تطور ونمو مجتمعاتنا وأن تنتج أو تشتق هذه النظم السياسية وغيرها من طبيعة هذه المجتمعات وتنمو معها . جنباً إلى جنب مع تنقيحها – طبعا – بما يتفق مع طبيعتها مما استحسنه العقل، ولم يعارضه الشرع . أما وأن تستورد نظم سياسية واقتصادية جاهزة ، قد تطورت في سياق اجتماعي وثقافي معين ، نريد فرضها بالقوة على مجتمعاتنا المختلفة التي لا تزال في بداية عهدها بالنهضة ، ولا علاقة لها بهذه النظم التي هي لغيرها ، فإننا نكون في وضع شبيه بالصورة التي حملها إلينا خيالنا عن المثال السابق .

إن تطور الفكر السياسي لدينا، وتطور النظم المختلفة إلى المستوى الذي ينبغي أن تكون عليه في هذا العصر ، يقتضي عقلنة مناهجنا إلى أقصى حد في إطار الاتفاق الذي يقره العقل والنقل ، مع مراعاة طبيعة المجتمع الإسلامي، وأخذ الواقع الذي تعيشه الأمة بعين الاعتبار ودون إهماله ، وهو النهج الذي انتهجه ابن خلدون في الحقيقة ، إذ أعطى بعداً آخر للتفكير السياسي الإسلامي، تجاوز به النموذجين المثاليين اللذين وقف عندهما هذا التفكير، ولم يتجاوزهما قبل ابن خلدون ، وهما ؛ "النموذج المثالي الشرعي للخلافة ، الذي تمسك به الفقهاء وأهل الكلام ، والنموذج المثالي الفلسفي للمدينة الفاضلة"[1]. حاول ابن خلدون ولأول مرة تلطيف الصورة المثالية المجردة للفكر السياسي الإسلامي، بتعديل طرحه الذي جعله يوفق بين عناصر ثلاثة ، هي العقل والنقل والتجربة الحسية . وهو المنهج الذي انتهجه العلماء قبل ابن خلدون ، وطبقوه في العلوم الطبيعية لا في السياسة . ولكن الفضل في نقله إلى السياسة يعود إلى ابن خلدون ، الذي أقحم العقلانية التجريبية المؤيدة من الوحي في السياسة ، وأنشأ هذا الاتجاه في الفكر السياسي الإسلامي لأول مرة ، متجنبا الأسلوب التجريدي القائم على القياس الاستنباطي ، وهو عين الموقف الذي وقفه علماء الإسلام وفقهاؤه من المنطق الأرسطي الذي عوضوه بالاستقراء ، ولهذا اعتبر ابن خلدون رائداً من رواد علم السياسة الحديث ، إذ "انصرفت بحوثه كلياً إلى الدول والمدن القائمة فعلاً لا إلى المدينة المثالية التي لا وجود لها إلا في خيال الباحث"[2].

أُريد لهذا البحث الذي تناول فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين ، ومفهوم الديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين ، أن يسير في الاتجاه الذي حدده ابن خلدون وهو الاتجاه الموفق الذي

---

[1] - **الدكتور أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد ، نفس المرجع السابق ، ص 207 .**

[2] - **نفس المرجع ، ص** 206 .

تندمج وتنسجم فيه العناصر الثلاثة المذكورة ، لتفادي الصورة المثالية العقيمة للفكـر الـسياسي الإسلامي قديماً، ولتجاوز الصراع القائم في سياستنا بين الديمقراطية والسياسية الشرعية في هـذا العصر ، إذ لا إفراط ولا تفريط في ذلك ، من أجل توفر الحد الأدنى من الاتفاق دون المغالاة في تأييد العقل، كما هو لدى اليونانيين على حساب النقل ، ولا العكس ، هذا الحـد الأدنى الـذي ينبغي أن يتفق عليه الطرفان ، هو الواقع ، وهو ما هي عليه الطبيعة البشرية عينها ، وما تصبو إليه متطلبات حياة الإنسان وضروريا ا ، كالحق في العيش وفق ما يحقق سعادة الإنسان واستمراره في الوجود ، والحق في الحرية والمساواة والعدل ، وتحقيق رغبة تحكم الأمة في زمام أمورها بأيديها لا بأيدي غيرها .

إن الدعوة لتحقيق هذا الهدف النبيل الذي بموجب تجسيده على أرض الواقع ، قد تحيا الأمة الإسلامية حياة سياسية منظمة ، وفق المعايير والقيم الإنسانية التي يتفق في شأ ا العقل والنقل ، ولا يتعارضان مع التجربة الحسية والطبيعة البشرية ، هو الذي أدى إلى تحليل المفاهيم في هذا البحـث حول فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين ، ، وتحليل الواقع الذي عاشته الأمة في هذا الميدان ، والوقوف على التجربة التي مرت ا سياستها الشرعية ، ومقارنة عناصرها الأساسـية بالعناصـر المكونة للنظام الديمقراطي على مستوى النظم ، والأفكار السياسية لدى اليونانيين والرومـانيين ، فاتضح من ذلك وجود حد أدنى على الأقل من الاتفاق بينهما .

ومن أهم ما يشترك فيه النظامان الجماعيان في الحكم ، هو أن الدعوة الإسلامية – كمـا تبين لنا ضمن فصل سابق – في شكلها ومضمو ا دعوة روحية جاءت لهداية النـاس جميعـا إلى توحيد الله جل جلاله ، دون سواه ، والعمل وفق ما تأمر به أو تنهى عنه النصوص ، وخلال كل مراحلها ؛ أثناء عهد النبوة ، وعهد الخلفاء الراشدين ، والصحابة الكرام بعدهم . وعلى مـستوى المفاهيم العقلية والنقلية ، وفي الواقع الذي عاشته الأمة خلال مراحل ازدهارها ، بأ ا لا تخلو من العناية بالجانب الدنيوي المتعلق بالتنظيم السياسي، وضرورة قيام الدولة الإسلامية ، ولا تخلو مـن الدعوة إلى الاجتهاد العقلي، وتأسيس النظم المختلفة التي تخص السياسة والاجتمـاع والاقتـصاد والتشريع والجهاد وغيرها من النظم ، فالدولة الإسلامية دولة مدنية من جميع الوجوه ، في حـدود الشرع . وهو الوجه الذي تتفق فيه السياسة الشرعية في الإسلام مع فكـرة الديمقراطيـة عنـد اليونانيين فلا يتعارضان .

إن تأسيس الدولة الإسلامية وقيام السياسة الشرعية في الإسلام من أمـر الـوحي ، كمـا أوضحنا من قبل ، لأ ا صورة من صور العقيدة ،ومظهر من مظاهرها، لا يجوز فصلهما أبـداً . ورغم ذلك لم تنشأ هذه الدولة كنظام حكم جماعي نشأة سماوية ، ولم تفرض سلطتها أو سياد ا من السماء ، بل نشأت نشأة دنيوية محضة بموجب عقد اجتماعي وسياسي عقده النبي عليه الصلاة والسلام مع الأنصار ، رجالاً ونساءً، خلال البيعتين المشهورتين لتأسيس الدولة الإسلامية في المدينة ، وتجسيدها في الواقع ، فكان لهم ذلك . وكما هو معلوم ، فلا يتعاقد الناس في الأمور الموقـوف عليها ، بل يتعاقدون على الأمور المفوض فيها ، إذ أن النبوة مفروضة من السماء ، فلا دخل للبشر في شأ ا سوى الإيمان ا أو جحودها ، أما الدولة فهي من صنع البشر، مفوض فيها، فلم تفرض قياد ا من السماء ، في صورة حكم تيوقراطي بمفهوم العصر ، بل نشأت نشأة جماعيـة بموجـب إبرام عقد ملزم للطرفين ، أساسه مبدأ الحرية والاختيار، لا مبدأ الجبر والاستبداد ، وهيمنـة رأى الفرد الواحد، أو الأقلية على الرأي العام للأمة .

كما أن تولي الرئاسة أو الخلافة بعد النبي عليه الصلاة والسلام ، هو الآخر لم يفرض مـن السماء بنص أو عن وحي ، يفوض فيه الله أو رسوله من يشاء من عباده المكرمين ، كما يرى أهل التشيع ، بل قد مات الرسول صلى الله عليه وسلم دون التنصيص منه أو من الله على أحد ، إذ قد ترك أمرهم شورى بينهم ، وإن كان الشيعة لا يوافقون على هذا، وذهبوا إلى ما ذهبـوا إليـه في الإمامة ، لأنه ليس من حقه عليه السلام ، أن يقحم الأمر المفوض فيه للأمة، وللعقل والاجتهاد في الأمر الموقوف فيه على الوحي ، لأن ذلك يعد تجاوزاً للتكاليف التي كلف ا النبي في رسـالته . وعلى هذا المنوال سار الخلفاء الراشدون في سياستهم وتداولهم على كرسي الرئاسـة ، دون أن يطرأ على بالهم حكم الفرد ، أو الحكم الوراثي كما هو معروف في النظام الملكي وغيره من النظم الاستبدادية ، ودون التفكير في وسائل أخرى ، أو اللجوء إلى العنف من أجل اغتصاب السلطة ، غير الاعتماد على الشورى ومبدأ الاختيار القائم على حرية الرأي والمساواة بين الأفراد .

إن الطريقة التي نشأت عليها الدولة الإسلامية ، والصورة التي وجدت عليها، أو الـشكل، ولا نعني غير طريقة العقد بين الطرفين ، الراعي والرعية ، والشكل الجماعي في الحكم القائم على مبدأ الحرية والاختيار والمساواة بين الناس ، واستمرارها على ذلك من بدايتها إلى ايتها، وخلال المدة التي بقيت فيها ، هو الذي تتفق فيه فكرة الجماعية في الحكم عند المسلمين كنظام سياسـي،

جماعي بمفهوم الديمقراطية عند اليونان ، دون ذكر العناصر الأخرى ذات الأهمية البالغة في سياسة الدولة كالطموح إلى الحرية والمساواة والعدل وحقوق الإنسان عامة .

وفي الحقيقة ، إن ما بادر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، في وضـعه لأول دسـتور سياسي يوصف بأنه إنساني ، يجمع ولا يفرق بين البشر، مهما اختلفت عقائدهم وأجناسهم ، من أجل تنظيم المدينة تنظيما سياسيا محكما ، وتجنبا للفوضى والفتن التي قد تختفي وراءها النعـرات القبلية ، وفتح المجال أمام إمكانية العيش معاً في وئام ، وهو ما تصبو إليه الدساتير في عصرنا دون أن يتحقق ، و ما تطالب به منظمات حقوق الإنسان اليوم ، إنه لا يكاد يختلـف في شـكله وفي جزء كبير من مضامينه عن الدساتير العملية التي أنتجها العقل اليوناني ، خاصة تلك الـتي تتعلـق بالنظام الديمقراطي في أثينا وإسبرطة وغيرهما من المدن اليونانية ذات النظام الديمقراطي كدسـتور (صولون) المشرع ، ودستور (ليكرغ) وما سار عليه (بركليس) كـزعيم للحـزب الـديمقراطي وكرئيس لأثينا ، أيام ازدهار هذا النوع من الحكم ، ولمدة عشرين سنة كاملة .

إن النبي عليه الصلاة والسلام ، لم يبق مكتوف الأيدي أمام الوحي ، يستمع إلى ما ينزل عليه فقط ، ولم يقف موقفا سلبيا ، يركز فيه على الجانب الروحي العقائدي دون التطلع إلى غيره من الجوانب التي تتعلق بالتشريع وتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين ، بل بادر من بكرة أبيه ، إلى استخدام عقله في الإطار الذي لا يخرج عن نطاق الوحي، لابتكار المـستجدات الـتي تساعد على تبسيط وتيسير العلاقات الاجتماعية بين الناس، ولا تعسرها أو تجعلها مستحيلة ، غير أن الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين ، أهملوا تماما ما كان النبي عليه الصلاة والسلام قد وضع أسسه، بإهمالهم مبادرة النبي في وضعه لدستور المدينة الذي لم تنقل حقائقه ألينا إلا سيرة ابن هشام وحدها ، ولم يضعوا دساتير عملية على منواله ، تكون مدونة كما كان الأمر مع النبي عليه الصلاة والسلام ، ولم يحاولوا تطوير هذا الدستور ، لا على مستوى الخلفاء ورجال السياسة والحكـام ، ولا على مستوى الفلسفة والفقه وعلم الكلام ، ولو فعلوا ذلك لما حدثت الأزمة السياسية الحادة التي أودت بالخلافة الإسلامية ، ونظام السياسة الشرعية ، ولتطورت نظم الدولة عنـد المـسلمين وازدهرت سياستهم الشرعية كحكم جماعي قائم على الشورى ومبدأ الاختيار، قبل تطور الـنظم الديمقراطية في الغرب .

وتبقى مسؤولية العناية بوضع دساتير عملية وتطويرها إلى المستوى الذي يساير تطـور الأمة الإسلامية ، قائمة على كاهل أولي الأمر في هذا العصر من فقهاء وعلماء ورجـال سياسـة وغيرهم ، وليس بعيدا عن مستجدات العصر، وما يستحسن العقل ويزكيه النقل .

إن الطموح الذي يطمح ويسعى إليه دعاة العولمة في هذا العصر، لا يفهم منه شيء ، غير فشل النظام الديمقراطي المتعدد الأوجه ، والأغراض الإيديولوجية ، والحنين إلى هيمنة الـشعوب الضعيفة في شكل قيام إمبراطورية عظيمة ، تشبه في نظامها نظام الإمبراطورية الرومانية ، والمـد الضائع على أيدي المسلمين ، والحنين إلى الاستعمار الغربي الحديث المتستر في هذه المـرة بـستار العولمة في الصورة التي تتصورها أمريكا، مدعمة باللوبي الصهيوني . لذا يبدو أنه علينا كمـسلمين أن نقف من العولمة والعالم المتغير من حولنا موقف الفيلسوف اليوناني هيراقليطس ، الذي يـنص مذهبه الكوسمولوجي على كثرة الوجود وتغيره ، لكن في إطار الوحدة والثبات الذي رمـز إليـه باللوغوس (Logos) ، فعلى الأمة الإسلامية ألا تسير في الاتجاه المعاكس لمسار العالم المـتغير ، بـل علينا مجاراته بتطوير أنفسنا ، وتطوير نظمنا المختلفة وسياستنا الشرعية ،كنظام جماعي للحكم في الإطار الذي يتفق فيه العقل والنقل، ولا يتعارضان معاً، ومع الواقع الذي نعيشه ، حتى يتسنى لنـا فرض أنفسنا على هذه العولمة ، وتحويل اتجاهها في اتجاه السياسة الشرعية كنظام حكـم جمـاعي عادل ، أو كديمقراطية إسلامية يمكن تصديرها إلى العالم مستقبلاً، بعد تطويرهـا وازدهارهـا في عالمنا الإسلامي، لتـعوض ديمقراطية الغرب الفاشلة ، ولتحل محلها ، لا كوسيلة من الوسائل التي يخضع العالم لسيطرتها أو هيمنتها ، ولكن كغاية تتحقق بموجبها سعادة الإنسان ورفاهيته ، أينمـا وجد وعلى أي صفة كان عليها .

فهرس المصطلحات

(ن)

فهرس الأماكن والبلدان

(ب)

(ت) (ث)

(ج)

(ع)

(غ)

(ف) (ق)

(و)

(ي)

فهرس القبائل

بنو النبيت : ص 142.
بنو الأوس : ص 142.
بنو ثعلبة : ص 143.
بنو الشطية : ص 144.

المصادر والمراجع باللغة العربية:

1/ القرآن الكريم ، برواية ورش عن نافع ، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس (دون تاريخ .

2/ الكتاب المقدس(العهد القديم والعهد الجديد) مطبعة مصر الجديدة ، ط .6 القاهرة 1995.

3/ابن خلدون ، المقدمة ، مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الإسلامية ، ط. 1 القـاهرة (دون تاريخ) .

4/ ابن تيميه ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، موفم للنشر ، الجزائر 1994 .

5/ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج.1دار إحياء التراث العربي ،بيروت - لبنان دون تاريخ .

6/ابن إسحاق ، ضمن سيرة ابن هشام ، ج 2 دار الفكر للطباعة والنشر ، ط. 3 مصر 1419 ه/ 199 م .

7/ابن كثير ، البداية والنهاية ، ا لمد الثالث ، دار المعرفة . ط ، 3 بيروت - لبنان ، 1418 ه /1998 م .

8/ابن الوردي ، تتمة المختصر في البشر ، تحقيق أحمد رفعت البد راوي، دار المعرفة ط . 1 بيروت _ لبنان 1389 ه / 1980م.

9/ابن قتيبة الدينوري ، الإمامة والسياسة ، ج 1 ، دار الكتب العلمية ط.1 بيروت _ لبنان 1418 ه / 1997 م .

10/ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج 1 ، دار الجيل ط 1 . بيروت – لبنان 1416 ه / 1996 م .

11/ابن رشد ، بداية ا تهد و اية المقتصد .ج 1 دار شريفة ، ط .1 الجزائر 1409ه/ 1989 م .

12/ ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، طبع بمطبعة الآداب المصرية ، سنة 1317هـ .

13/ابن قيم الجوزية (الدمشقي) ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، ج 1 دار الجيل ، ط 2 بيروت – لبنـان 1416 هـ / 1996 م .

14/ابن قيم الجوزية (الدمشقي) ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، اختصره ، الـشيخ محمـد بـن الموصلي ، دار الكتاب العلمية ، ط.1 بيروت – لبنان دون تاريخ .

15/ابن منظور ، لسان العرب ، م 12 ، دار صاور ودار بيروت للطباعة والنشر ، ط . 1 بيروت – لبنـان (دون تاريخ).

16/ أبو المعالي الجويني (إمام الحرمين) الطريق إلى الخلافة ، اختصره وعلق عليه أبو عمارة محمد بن حامد الحسيني ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، مكة المكرمة (دون تاريخ) .

17/ أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، ترجمة أحمد إدريس ، ديوان المطبوعات الجامعيـة ، ط . 1 الجزائـر 1990

18/ أبو حامد الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، قدم له وعلق عليه ، الدكتور على أبو ملجم دار مكتبة الهـلال ، ط1 بيروت _ لبنان 1993 .

19/أبو عبيد القاسم بن سلام (ت . 264 ه) في كتاب ، فضائل القرآن ، دار الكتب العلميـة ط . 1 بـيروت - لبنان 1411 ه/1991 م

20/أحمد فؤاد عبد الجواد عبد ا يد ، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط 1 ، القاهرة 1998 .

21/أحمد شلبي ، موسوعة التاريخ الإسلامي ، مكتبة النهضة المصرية ، ط . 13 ، مصر 1988 .

22/أحمد فراج حسين ، وعبد الودود محمد السريتي ، النظريات العامة في الفقه الإسلامي وتاريخـه ، دار النهـضة العربية للطباعة والنشر . ط . 1 بيروت – لبنان 1992 .

23/الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين ، ج 2 ، المكتبة العصرية ط . 1 صيدا -لبنـان ، 1411 ه / 1990 م.

24/آية الله الخميني ، الحكومة الإسلامية ، طبع الحركة الإسلامية في إيران _ طهران 1389.

25/إمام عبد الفتاح إمام ، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ط ، 1 ، الفجالة مصر 1413 ه / 1993 م .

26/أو ليري دي لاسي ، الفكر العربي المعاصر ومركزه في التاريخ ، ترجمة إسماعيل البياض ، دار الكتاب اللبناني ، ط . 1 بيروت – لبنان 1972 .

27/أر سطو طاليس ، كتاب الخطابة ، الترجمة العربية القديمة ، تحقيق عبد الرحمان بدوي ، دار القلم ، بيروت – لبنان . 1979

28/أر سطو طاليس ، كتاب السياسة ، ترجمة الأب أوغسطينس بر بارة البولسي، الهيئة الدولية لترجمـة الروائـع الإنسانية ، بيروت –لبنان 1957 .

29/أر سطو طاليس ، نظام الأثينيين ، ترجمة طه حسين ، ط. 2 دار المعارف بمصر 1921 .

30/أر سطو طاليس ، دستور الأثينيين ، ترجمة الأب أوغسطينس بر بارة البولسي،اللجنة الدولية لترجمـة الروائـع الإنسانية ، بيروت –لبنان 1967.

31/أفلاطون ، المحاورات فيدون أو خلود النفس، نقله عن الانجليزية ، زكي نجيب محمود ، مطبعـة لجنـة التـأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1966 .

32/ أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكرياء ،، دار القلم ، بيروت – لبنان 1979 .

33/ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة لويس اسكندر محمد سليم سالم ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة 1966 .

34 /ا.هـ .م جو نز ، الديمقراطية الأثينية ، ترجمة الدكتور عبد المحسن الخشاب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص 1976ص 76.

35/الباقلاني ، كتاب التمهيد ، تحقيق الشيخ عمار الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتاب الثقافية ، ط 3بيروت _ لبنان 1414 هـ/ 1993 م .

36/جمال الدين الشيال ، محاضرات عن الحركات الإصلاحية ن ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث ، ج 1 ، جامعة الدول العربية ، معهد الدراسات العربية العالمية ، ط.1 مصر 1958 .

36/جمال الدين العياد ، في كتابه نظام العمل في الإسلام . مطبعة دار الكتاب العربي، ط .1 القاهرة 1952 .

37/الجاحظ ، كتاب الحيوان ، ج 1 ، دار الفكر العربي ، بيروت – لبنان 1967 ، ص 127 .

38/جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 2 ، دار الكتاب اللبناني ، ط. 1 بيروت – لبنان (دون تاريخ) .

39/ جون جاك روسو ، أصل التفاوت بين الناس ، ترجمة بولس غانم ، موفم للنشر ، ط . 1 الجزائر 1991 .

40/جون بول سار تر ، نظرية الانفعال ، ترجمة هاشم الحسيني ، منشورات دار مكتبة الحياة ، ط،1 بيروت – لبنان (دون تاريخ)

41/ جان بياجي، سيكولوجيا الذكاء ،ترجمة بولا ند عمانوئيل، دوان المطبوعات الجامعيـة ، ط.1 الجزائـر 1988 ،ص 156.

42/ جان جاك شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط1 . بيروت - لبنان 1985 .

43/ جون بول سارتر ، نظرية الانفعال ، ترجمة هاشم الحسيني ، منشورات دار مكتبة الحياة ، ط . 1 بيروت – لبنان دون تاريخ .

44/ جورج بوردو ، الديمقراطية ، ترجمة سالم نصار ، منشورات دار الاتحاد بيروت – لبنان 1963 ، ص 13 .

45/ جورج هـ سباين ، تطور الفكر السياسي ، دار المعارف بمصر 1971.

46/حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، منشورات مكتبـة المـثنى ، ج1 ، ط.1 بغداد دون تاريخ .45 - حسن أحمد محمـود ، الدولـة الإسـلامية الأولى ، دار الفكـر العـربي ،ط.1القـاهرة 1419هـ/1998م .

47/حسين مؤنس وإبراهيم بن علي الوزير ، هموم وآمال إسلامية ، منشورات كتاب واشنطن ط .1 ، الولايات المتحـدة الأمريكية ، 1414 ه / 1999 م .

48/ الحبيب بن الخوجة ، الجهاد في الإسلام ، الدار التونسية للنشر ، ط . 1 تونس 1968 .

49/ دوروثي بيكلس ، الديمقراطية ، ترجمة زهدي جار الله ، دار النهار للنشر ، بيروت ـ لبنان 1972 .

50/ دومينيك سور دل ، تاريخ العرب ، ترجمة الدكتور على مقلد (ماذا أعرف) المنشورات العربية مؤسسة نوفل ، ط . 1 بيروت _ لبنان (دون تاريخ) .

51/ رشيد رضا ، الخلافة ، موفم للنشر ، ط . 1 الجزائر ، 1992

52/ رالف لنتون ، شجرة الحضارة ، ترجمة د/أحمد فخري ،ج.1 موفم للنشر ط .1 الجزائر 1990 .

53/ ر . م . ماكيفر ، الجماعة (دراسة في علم الاجتماع) ، ترجمة محمد علي أبو دره و لويس إسكندر ، دار الفكر العربي ط . 1 . بيروت لبنان 1968 .

54/ روجيه دوهيم ، مدخل إلى الاقتصاد ، ترجمة د .سموحي فوق العادة ، الشركة الوطنية للنـشر والتوزيـع ط.1 الجزائر (دون تاريخ) .

55/ الطبري ، تاريخ الطبري ،تاريخ الأمم والملوك ، منشورات دار الكتب العلمية ا لمد الأول ، ط.ا بيروت -لبنان 1417ه/1997م .

56/ الطبري ، (أبو جعفر محمد بن جرير) ، كتاب اختلاف الفقهاء ، أو كتاب الجهاد وكتاب الجزية ، (عني بنشره يوسف شاخت) .أنظر

Buchhandlung und Druckerei Vormals E. J. Brell Leiden. 1933, p1 et2.

57/ طارق الجذوب ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، الدار الجامعية ، ط،1 بيروت لبنان 1998 .

58/ طه حسين ، الفتنة الكبرى (1) عثمان ، دار المعارف ، ط.8 مصر 1970 .

59/ ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس ط .5 بـيروت -لبنـان 1405 ه / 1985 م. 60/ صبحي الصالح ، النظم الإسلامية ، نشأ ا وتطورها ، دار العلم للملايين ، ط . 1 بيروت 1385 ه / 1965 م .

61/ علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، موفم للنشر ، ط .1 الجزائر 1988.

62/ عبد الجبار المعتزلي ، شرح الأصول الخمسة ، ج 2 ، موفم - الجزائر 1990 .

63/ عبد الجبار المعتزلي ، شرح الأصول الخمسة ، ج 2 موفم للنشر الجزائر 1999 .

64/ عبد العزيز الثعالبي ، معجز محمد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، تقديم ومراجعة محمد البعلاوي ، دار المغرب الإسلامي ، ج 1 ، ط. 3 بيروت ـ لبنان 1406 هـ / 1986م .

65/عبد العزيز الثعالبي ، آداب الملوك ، ط.1 دار الغرب الإسلامي ، بيروت _ لبنان 1990 .

66/ عبد القادر بليمان ، أطروحة دكتوراه الدولة ، مشكلة التأسيس العقلي والديني للسياسة ،(محاولة في الأسـس العقلية والدينية للخطاب السياسي في المغرب العربي) ، قسم الفلسفة ، جامعة وهران ، 2001/2000.

67/ عباس محمود العقاد ، عبقرية عمر ، مكتبة رحاب ، ط .1 بالجزائر 1410 ه/ 1989 م .

68/ عباس محمود العقاد ، الديمقراطية في الإسلام ، منشورات المكتبة العصرية ، ط .1 صيدا بيروت (دون تاريخ).
69/ عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي الإسلام مقارنا بالقانون الوضعي ، ج 1 ، مؤسسة الرسالة ، ط 5. بيروت – لبنان 1404 ه / 1984 م .
70/ عبد الله شريط ، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ط .2 لجزائـر 1395ه /1982م.
71/ عبد السلام عبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ط . 1 . دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان . 1979
72/ علي عبد المعطي محمد ، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي ، دار المعرفة الجامعية ، ط.1 الإسكندرية ، مصر.73/ الغزالي ، المنقذ من الظلال، المكتبة الثقافية ، بيروت ـ لبنان 1966 .
73/ الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، قدم له وعلق عليه وشرحه الدكتور علي أبو ملحم دار مكتبـة الهـلال ط . 1 .بيروت -لبنان 1993 .
74/ الفارابي ، المدينة الفاضلة ، موفم للنشر ، ط . 2 الجزائر 1990 .
75/ الفارابي، كتاب السياسة المدنية ، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر ، ط. 1 بيروت – لبنان ، 1996 .
76/الفضل شلق، الأمة والدولة، دار المنتخب العربي، ط .1 بيروت -لبنان ، 1413ه/ 1993 م .
77/فليب حتي و آخران ، تاريخ العرب مطول ج 1 ترجمة عن الإنجليزية أد ورد جرجي وجبرائيـل جبـور ، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ط . 4 بيروت – لبنان 1965 .
78/ فرنسيس وولف ، أرسطو والسياسة ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط . 1 بيروت – لبنان 1994 .
79/ القلقشندي ، مآثر الأنافة في معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، ج1 ، عالم الكتب ، ط. 1 بيروت _ لبنان (دون تاريخ) .
80/ السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ العرب قبل الإسلام ، مؤسسة الجامعة ، ط .1 مصر ، دون تاريخ .
81/ السيد مرتضى الشيرازي ، في حوار مفتوح حول الشورى والديمقراطية ، نشرته مجلة النبأ العدد 53 ، الصادرة بمركز كر بلاء للبحوث والدراسات بلندن. شوال 1421 ، كانون الثاني 2001 .
82/ سبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة حسن حنفي ، الهيئة المصرية العامة للـتأليف والنـشر ، ط . 1 مصر1971 .
83/ الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ط .1 بيروت –لبنان (دون تاريخ) .
84/ الشهرستاني ، اية الإقدام في علم الكلام ، مكتبة الثقافة الدينية ، ط . 1 بور سعيد مصر (دون تاريخ) .

85/ الشاطبي أبو إسحاق ، الموافقات في أصول الشريعة ، ج 2 ، مطبعة المكتبة التجارية لصاحبها مصطفى محمد ن ط ، 1 ، مصر (دون تاريخ) .

86/ كلود نيكولا وآلان ميشال ، شيشرون ، ترجمة محمد ذيب ، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، ط 1 بيروت – لبنان 1982 .

87/ كارة دوفو ، ابن سينا ، ترجمة عادل زعيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، 1390 ه / 1970 م .

88/كارل ماركس ، المسألة اليهودية ، ترجمة محمد عيتاني ، مكتبة المعارف ط . 1 بيروت ـ لبنان 1952 .

89/لينين ، ماركس وانجلز (الماركسية) دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية ، موسكو (دون تاريخ ص90 .

90/لينين ، حق الأمم في تقرير مصيرها ، طبع موسكو (دون تاريخ) .91/

91/ أ.ك . س لا مبتون (A.K .S Limbton) في مقال له عنوانه الفكر السياسي عند المسلمين ، مجلة سلسلة عالم المعرفة ، الجزء الثاني ، ط، 1، الكويت 1399 هـ / 1978 م .

92/ الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ج 1 ، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الرحمن عميرة ، دار النشر للطباعة الإسلامية ط. 1 القاهرة 1994 .

93/ الماوردي ، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ، تحقيق محي الدين السرحان ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ط .1 بيروت -لبنان 1401ه/ 1981م .

94/ الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، دار المكتبة العلمية ط . 4 بيروت –لبنان 1993 .

95/ محمد علي علوية ، في مقال له ، عنوانه الديمقراطية الصحيحة ، مجلة رسالة الإسلام ، العدد 19 (مع ا لة على الإنترنت) .

96/ محمد أبو زهرة ، المرجح في السيرة النبوية ، ا لد الأول ، دار الفكر ، ط . 1 القاهرة دون تاريخ .

97/ محمد أبو زهرة ، اختلاف الفرق ، دار النشر للطباعة الإسلامية ، القاهرة ، 1965 .

98/ محمد عبده ، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ، موفم للنشر ، ط. 1 الجزائر1987 .

99/ محمد قطب، كيف تكتب التاريخ الإسلامي، دار الشروق، ط.2 ، القاهرة 1413 ه/ 199 م .

100/ محمد قطب ، في النفس وا تمع ، دار الشروق ، ط .7 بيروت – لبنان 1403 ه/ 1983 .

101/ محمد حسين هيكل ، حياة محمد ، ج ، 1 . موفم للنشر ، ط . 1 الجزائر 1994 .

102/ محمد جلال مشرف ، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام ، دار النهضة العربية ، ط .2 . بيروت _ لبنان 1990 .

103/ محمد عبد الرحمن محمد ، (ملحق المصحف الشريف) القرآن الكريم ، دار سحنون للنشر والتوزيع ط، 1 تونس دون تاريخ .

104/ محمد علي الصابوني ، روائع البيان ، تفسير آيات الأحكام ج 1 مكتبـة رحـاب ط 4 بـالجزائر 1410 ه/ 1990 م .

105/ محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت – لبنان 1403ه / 1982 م .

106/ محمد البهي ، الدين والدولة ، دار الفكر ، ط 1 مصر (دون تاريخ).

107/ محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي (العقل السياسي العربي) محدداته و تجلياته ، المركز الثقافي العـربي ، ط .1 المغرب 1999 .

108/ محمود محمد حلمي ، ديمقراطية محمد ، (مذاهب وشخصيات) ، العدد 137 ، الدار القومية للطباعة والنشر ط.1 مصر 1966 .

109/ محمد فتح الله الخطيب ، مبادئ العوم السياسية ، دار الشروق ، القاهرة 1968 .

110/ محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي الـدار البيـضاء – المغرب.

111/ مراد هو فمان ، الإسلام كبديل، ترجمة غريب محمد غريب، مكتبة العبيكان ، ط.2 الرياض 1418 ه/ 1998 م.

112/ مونتسكيو ، رسائل فارسية ، ترجمة أحمد كمال يونس ، ط. 2 دار سعاد الـصباح ، الكويـت 1992 ، ص 297 .

113/ نبيلة حسن محمد ، في تاريخ الدولة العربية ، دار المعرفة الجامعية ، ط 1 مصر 1998 .

114/ هيرودوت ، في تاريخه عن مصر ، ا لمد 2 دار المعارف بمصر ، ط .1 دون تاريخ .

115/ هوميروس ، الإلياذة ، ترجمة عنبرة سلام الخالدي دار العلم للملايين ، بيروت – لبنان – 1984 .

116/ ول وايريل ديورانت ، قصة الحضارة (الحضارة الرومانية) الجزء الأول من ا لمد الثالث ، دار الجيل ، ط. 1 بيروت – لبنان دون تاريخ .

117/ يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار العلم (طبعة جديدة) ، بيروت – لبنان (دون تاريخ) .

118/ "معجم قبائل العرب (القديمة والحديثة)" ، عمر رضا كحالة ، دار العلم للملايين ، ط . 2 ، بـيروت _ لبنـان 1377هـ / 1968 م .

119/ المنجد للإعلام ، دار الشرق ، ط 7 بيروت _ لبنان 1973 ، ص 23 .

120/ الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الإنجليزية من الأساتذة ، تحت إشراف زكي نجيب محمود .دار القلم ، بيروت لبنان .

121/ المتحدث في رسالة الماجستير بعنوان ، فكرة المنهج التجريبي عند ابن الهيثم ، جامعة الجزائـر 1993/1992 ص07 .

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية :

122/André Lalande, vocabulaire technique, et critique de la philosophie, V. 2, PUF, 4éme édition, Paris 1997, P762.

123/Andocide, des mystères, trad. G. Dalmcyde, les Belles lettres, 1930.

124/Aristote , Ethique à Nicomaque éd. Raymond weil Armand Colin , Paris 1966.

/125Burhan Ghalioun, Islam et politique, Casbah Editions Alger.

/126Cicéron, des Lois liv. 3, trad. par Ch. Appuhn , librairie Garnier Frères , Paris.

/127Cicéron , de la république , trad. par Ch. Appuhn , librairie Garnier Frères , Paris.

/128Claude Mossé , Les institutions grecques à l époque classique. librairie Armand colin, Paris 1967.

129/Emile Bréhier, histoire de la philosophie, tome premier, p u f, Paris 1961.

130/Gaetano Mosca et Gaston Bouthoul, histoire des doctrines politiques , petite bibliothèque Payot , Paris 1965

131/Gonzague Truc, Histoire de la philosophie, Edition fischbacher, Paris 1950.

132/Héraclide, les fragments, Voir, J. Burnet l'aurore de la philosophie Grecque, édition française par Aug. Reymond Payot, Paris 1952.

133/I.Goldziher, le dogme et la Lois del'Islam (histoire du development dogmatique et juridique de la religion musulmane) , tradition Felix Arin, librairie oriontaliste Paul Guethner Larousse, les editions francaises , inc. , Paris, 1995.

134/Jean Jacques Rousseau, du contrat social, ENAG / Editions (2eme Edition), Alger 1992

135/J. Maillet, institutions Politiques et sociales de l'antiquité, Dalloz, 2ed, Paris 1971 .

136/Jean Touchard et des autres, Histoire Des idées Politiques, Des origines au 18 e siècle, Puf, 4 éd.

137/J. Burnet, L'aurore de la Philosophie Grecque, édition Française par Aug. Reymond Payot, Paris 1952..

138/Lucrèce, de la nature, traduction par l'académie française, éditions Garnier frères paris1954.

139/Louis Gardet, la cité musulmane, vie sociale et politique, 4eme ed. Librairie philosophique, J. Vrin, paris1981.

140/Louis Rougier, la Scolastique et le Thomisme, Gauthier- villans et Cie ,éditeurs .

141/L. M. Morfaux, vocabulaire de la philosophie et des sciences Humaines, Armand Colin éditeur, Paris 1980 .

142/Marcel Prélot, Histoire des idées politiques, librairie Dalloz, 3eme ed. Paris 1966.

143/Montesquieu, de l'esprit des lois, T.2 ENAG / Edition, Alger 1999.

144/Maxime Robinson, L'Islam politique et croyance, librairie Arthème Fayard, France, 1993.

145/Marcel A. Boisard, humanisme de L, Islam, Albin Michel, 3e editions Paris 1979.

146/Nicolas Machiavel , Le Prince , traduit par Jean Vincent Périès , Bookking International , Paris 1996.

147/Polybe ,Histoires, VI. Voir Textes et documents Collection dirigée Par Maurice Duverger . PUF, 1969.

148/Pierre Crépon, les religions , t ... Ramsay -Paris 1982.

149/Paul Cloché, le siècle de Périclès – Que sais Je? P. U. F. Paris 1960.

150/Pierre Roussel ,Sparte, Edition E. De Boccard, Paris 1960.

151/Périclès, voir Thucydide, La guerre de Péloponnèse, liv. 2 Trad. J. de Romilly, Les Belles Lettres, Paris 1962.

152/Platin, Les Lois VI , 783 , 785 – ed , et trad. , E des places , les belles lettres , Paris , 1951.

153/René Descartes, discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences, ENAG – éditions Alger 1991.

154/Tor Andrae, Mahomet, Sa vie et Sa doctrine, traduit de l, Allemend, par Jean Gaudefroy Demombynes librairie d, Amerique et d' orient, Paris 1984.

155/W. Montgomery Watt, la pensée politique de L, Islam (les concepts fondamentaux) . Traduit de l, anglais par Sabine Reungoat, P.U.F. 1995.

156/Le Robert Pour tous ,éd. Dictionnaire le Robert, Paris 1994.

*** محتوى البحث ***

<u>الفصل السادس:</u>

<u>المباحث:</u>

<u>الفصل السابع</u>

<u>المباحث:</u>

رقنت وطبعت هذا البحث ابنتي سمية طيبي بالوسائل الم لية الخاصة

بوفاريك في 04 – 12 – 1425 هـ الموافق 01/15 / 2005 م